que sais-je ?

LA PENSÉE ARABE

PAR HENRI SÉROUYA



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

LA PENSÉE ARABE

DU MÊME AUTEUR

La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique, 1re éd., Paris, Grasset, 1947 ; nouv. éd. revue et augmentée, couronnée par l'Académie française, grand ouvr. illustr., Paris, Grasset, 1957.

Initiation à la philosophie contemporaine, suivi de : *La philosophie de l'existence*, 1re éd., Paris, Renaissance du Livre, 1933 ; Paris, Fischbacher, 1956.

Spinoza, sa vie, sa philosophie, nouv. éd. revue et augmentée, ouvr. illustr., 1re éd., Paris, Excelsior, 1933 ; nouv. éd., Paris, Albin Michel, 1947.

Maïmonide, coll. « Philosophes », Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Le mysticisme, coll. « Que sais-je ? », n° 694, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

Les Esséniens, coll. « Liberté d'Esprit », Paris, Calmann-Lévy, 1959.

Le problème philosophique de la guerre et de la paix, ouvr. couronné par l'Institut, 1re éd., Paris, Rivière, 1932 ; 2e éd., Paris, La Nouvelle Edition, 1946 *(épuisé)*.

Initiation à la peinture d'aujourd'hui, ouvr. illustr., Paris, La Renaissance du Livre, 1931 *(épuisé)*.

« QUE SAIS-JE ? »
LE POINT DES CONNAISSANCES ACTUELLES
N° 915

LA PENSÉE ARABE

par

Henri SÉROUYA
Ancien attaché de Recherches au C.N.R.S.



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1962

DIX-HUITIÈME MILLE

DÉPOT LÉGAL

1re édition .. .. .. 4e trimestre 1960
2e — .. .. .. 4e — 1962

AVERTISSEMENT

La pensée arabe, vue sous ses aspects psychologiques, religieux, mystiques et philosophiques, présente un intérêt capital dans l'histoire de la civilisation humaine. Certains prétendent que les Arabes originaires d'Arabie, c'est-à-dire de race pure, ne sont ni mystiques, ni philosophes, qu'ils sont même peu religieux et ont une attitude d'une simplicité exceptionnelle. Ceux qui ont évolué avec le temps auraient d'abord subi l'influence religieuse des juifs et des chrétiens, puis celle des peuples étrangers, auxquels, par leur conquête, ils ont imposé l'islamisme et la langue arabe. On a prétendu même que la plupart des philosophes et mystiques arabes qui s'exprimaient en arabe ne sont pas d'origine arabe, à l'exception d'Al-Kindi. Il semble qu'il y a là quelque exagération. Le mouvement mystique, quoique ses premières manifestations émanent de la Perse, a fait des progrès énormes dans le monde arabe.

La philosophie arabe, malgré l'originalité de plusieurs de ses grands penseurs, dérive, au fond, de la philosophie grecque, qui exerça une influence considérable dans le bassin de la Méditerranée. Cette philosophie arabe et la philosophie juive ont beaucoup contribué à l'épanouissement de la culture européenne au cours du Moyen Age. Malheureusement la philosophie et la science arabes se sont éteintes avec leur dernier grand penseur, Averroès. Elles ont été

détruites par une réaction violente des penseurs religieux de l'Islam. Mais le mysticisme arabe, qui compte encore de nos jours des représentants remarquables, ne s'est pas éteint.

L'objet de cet ouvrage est d'exposer, d'une manière condensée, d'abord les caractères psychologiques, propres au monde arabe ; ensuite d'analyser les idées philosophiques des penseurs les plus célèbres. Pour le mysticisme islamique, où nous dirons seulement quelques mots, nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à notre livre sur Le mysticisme *(paru dans cette même collection), où nous lui avons consacré tout un chapitre.*

Pour ne pas multiplier les références des ouvrages consultés — ce qui nous permet d'utiliser au mieux un espace qui nous est strictement limité — nous avertissons que notre documentation provient principalement de la bibliographie sommaire placée à la fin du volume.

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE ET SECTES

CHAPITRE PREMIER

L'AME ARABE

1. **Approximations et modifications.** — Quand on aborde l'étude des caractères d'un peuple, plus ou moins distinct dans sa nature spécifique, on se heurte souvent à des difficultés insurmontables. Comment situer d'une manière précise son génie particulier ? Tout ce qu'on peut énoncer à son propos n'est, en fait, qu'une approximation de la vérité. Les données précises sur ses origines échappent aux investigations les plus sagaces.

Toutefois, on peut dans une certaine mesure relever çà et là, au cours d'une étude approfondie, des traits très significatifs, si caractéristiques, du point de vue psychologique, qui appartiennent en propre au peuple en question. Ces traits, intelligemment groupés, peuvent dans la suite cadrer avec le contrôle logique. Ce contrôle nous place près de la vérité, mais n'est pas vérité. Il n'est donc valable qu'approximativement. Rien n'est stable ni permanent chez un peuple quelconque, qui se modifie plus ou moins au cours de son existence.

D'autre part, la race proprement dite d'un peuple s'altère avec le temps. Son style, original au début, n'offre plus le même caractère s'il se mélange avec d'autres « types ». Il n'existe pas

de primitifs qui soient exempts de changements, et ce changement dépend de facteurs imprévus. Bien qu'elles aient conservé certaines coutumes, certaines traditions, les peuplades primitives de nos jours, elles non plus, n'ont pas échappé à l'altération, ne fût-ce que par le contact avec des tribus plus ou moins éloignées entre elles. On ne sera jamais en mesure de déterminer le type ou les types réellement primitifs qui sont apparus soudainement sur la surface du globe terrestre.

Il est bien rare qu'un groupe humain, au cours de son évolution, évite l'infusion du sang étranger, qui influence naturellement son caractère.

Ce changement quasi fatal, provenant des migrations, suppose l'entrée en jeu de différents éléments : climat, économie, etc. Il importe aussi de tenir compte du progrès et de la dégénérescence, qui peuvent se manifester indépendamment de toute influence étrangère, ou même des circonstances extérieures.

Les unions mixtes tendent à conférer à un peuple des habitudes psychologiques qui modifient son caractère, mais elles ne déracinent pas ce qui est congénital dans le type primitif. Le caractère intérieur inhérent à ce type peut subsister à travers un grand nombre de générations successives. Il ressemble aux gouttes d'huile qui remontent à la surface de l'eau. Les molécules de l'organisme vivant se renouvellent peu à peu dans leur accroissement par l'apport de molécules étrangères, mais leur fond ne change pas. Autrement dit, les éléments étrangers acquis au cours des siècles, qui enrichissent les individus, n'altèrent pas les caractères essentiels de leur âme, dont l'unité implique un type distinct et original, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs.

2. **Particularités de la race sémitique.** — Pour ce qui a trait, en général, aux races, et notamment à la race arabe d'origine sémitique, il n'y a pas de doute que divers éléments d'ordre psychosociologique n'entrent en jeu. Biologiquement, la race n'est qu'un type zoologique déterminé d'individus qui se transforment ou évoluent ; elle forme une collectivité fermée, tant par son moyen de subsister que par celui de s'accroître, c'est-à-dire par l'union sexuelle entre individus du même groupe. Dans ce cas le type physique de ces individus ne s'altère pas. Il n'en sera pas de même pour ce qui est de leur âme qui implique des sentiments religieux, moraux, esthétiques sensiblement différents du type zoologique. En d'autres termes, les individus de ce groupe originel ont un corps semblable, mais non une âme semblable. Leur type psychosociologique n'apparaît rigoureusement que sous l'aspect de la collectivité fermée. De sorte que la race qui s'étend par l'adoption ou par l'assimilation des éléments étrangers n'altère donc pas son type primitif, pourvu seulement que l'afflux de ces éléments ne soit pas trop brusque.

Renan voit dans l'ensemble de la race la résultante finale qui a pu s'insérer dans les choses humaines. Il admet aussi que le caractère général d'une race implique des « fractions » capables de le représenter plus complètement, par exemple, pour la race sémitique, le peuple juif et le peuple arabe.

Un caractère notable du peuple juif et du peuple arabe, les deux branches les plus remarquables de la race sémitique, était porté à fonder le monothéisme dans le cadre de l'histoire universelle. Plus particulièrement, comme le souligne Renan, la nation juive est « la seule qui a, peu à peu, décou-

vert la notion la plus pure de la Cause suprême ». Cette découverte montre que le monothéisme est le résultat tangible d'une certaine disposition de race.

En ce sens, l'instinct monothéiste qui apparaît dans la suprématie d'un maître unique, créateur du ciel et de la terre, est le fond caractéristique de la race sémitique qui s'est manifesté sous la forme d'une intuition primitive analogue à celle qui présida pour chaque race à la création du langage. Une telle disposition innée en faveur du monothéisme n'apparaît pas chez tous les Sémites, comme l'a exposé Gauthier. Aux temps anciens, le monothéisme rigoureux n'était connu que d'une aristocratie restreinte. Même les Hébreux qui ont été les premiers à le découvrir, puisque les parents d'Abraham étaient idolâtres. C'est donc une fraction minime de la race sémitique qui a eu l'aperception de l'intuition divine. Un tel progrès résulte plutôt du sentiment que de la raison. Il n'a pu s'imposer à la foi populaire des autres races qu'après plusieurs siècles de paganisme. Les philosophes, eux-mêmes, ne sont parvenus que tardivement à avoir une conception monothéiste. Chez les Sémites, seuls chez les Juifs, insiste Gauthier, cette conception « a jailli spontanément du fond populaire lui-même », soit à l'origine, comme le veut Renan, soit, en tout cas, par la bouche des Prophètes, de Moïse et de ses successeurs, mille ans environ avant l'époque des Socrate et des Platon.

Si le monothéisme n'est pas inné chez tous les Sémites, en tant que conception spontanée — ce qui est admissible — il n'en appartient pas moins *grosso modo* à la race sémitique qui l'a *proprement* et *essentiellement* créé. Renan a donc raison de dire que dès l'origine elle porte en elle le germe caché

du monothéisme qui devait éclore en présence des circonstances favorables.

Une telle tendance qui s'insère dans des considérations purement psychologiques est donc un caractère dérivé de l'unité ; la conscience sémitique ignore la multiplicité qui suppose une complexion.

Ce monothéisme latent, quelquefois oblitéré par des causes extérieures, tendant à convertir le monde à une notion plus simple de la divinité, est au fond le résultat d'une constitution psychologique particulière qui se manifeste dans un sentiment exclusif de l'unité.

Simplicité et Unité ne signifient pas qu'ait toujours existé ce double caractère commun « à tous les faits saillants dans lesquels s'est exprimée l'âme de la race sémitique ». En réalité, le véritable caractère de la race sémitique, si bien remarqué par Renan, réside dans la société qui est liée à la tente et à la tribu, c'est-à-dire qu'elle ne connaît pas de véritable institution politique ou judiciaire. L'homme, ainsi conçu, est libre, ne se sent soumis à aucune autorité, et il ne trouve de protecteur que dans la famille. De ce point de vue, l'Arabe nous donne une idée parfaite de l'esprit sémitique.

3. **Famille sémitique.** — La prise en considération d'autres peuples sémitiques est sujette à caution. Les Juifs et les Arabes sont foncièrement sémites. La parenté des peuples sémitiques est liée à une famille de langues, établie par les linguistes, et qui est appelée depuis Schlözer et Eichorn la *famille sémitique*. Ces peuples, à l'origine, se situent entre les limites géographiques suivantes : au nord la partie orientale de la chaîne du Taurus ; à l'est la chaîne du Zagros, qui sert de limite orientale au bassin du Tigre, le golfe Persique et le golfe

d'Oman ; au sud l'océan Indien et le golfe d'Aden ; à l'ouest la mer Rouge, l'isthme de Suez et la mer Méditerranée. Ces peuples, selon Renan et Hommel, sont : les Arabes, les Juifs, les Phéniciens, les Araméens et les Ethiopiens. Ces derniers ont émigré à une époque relativement récente de l'Arabie méridionale dans la partie montagneuse de l'Afrique occupée par les massifs abyssins.

Tous ces peuples n'ont pas une identité fondamentale d'aptitudes et de tendances qui s'apparente étroitement au caractère sémitique pur. Ils se rattachent aux Sémites, en tant qu'ils parlent une langue sémitique, mais la plupart d'entre eux ont une origine plus ou moins douteuse, car ils ont subi des mélanges et des influences qui ont altéré leur type physique et moral. Plusieurs semblent appartenir à la race kouchite qui n'est qu'un rameau de la race chamite, quoiqu'elle s'oppose nettement au rameau nègre de la même race, et à la race sémitique par la couleur brune et rose de la peau. Répandus sur les côtes de l'Arabie orientale et méridionale, ils ne tardèrent pas à essaimer au loin. Les Ethiopiens paraissent appartenir à la race kouchite.

On sait peu de choses sur l'origine des Phéniciens. Renan les tient pour un rameau d'une grande famille qu'il appelle « sémitico-couchite », et à laquelle s'attachent également les Babyloniens, les Assyriens et les Ethiopiens.

Bien que les savants restent sur une prudente réserve à l'égard de l'origine ethnique des Phéniciens, les découvertes de Ras Shamra ont apporté des lumières nouvelles sur leur langue, et de l'époque à laquelle ils émigrèrent en Phénicie. Les origines de la race kouchite, à laquelle se rattachent Phéniciens et Ethiopiens, sont encore loin d'être éclaircies.

La question ethnique de l'antique civilisation

babylonienne et assyrienne est plus litigieuse : on se heurte au problème sumérien qui partage en deux camps les assyriologues.

Parmi les textes cunéiformes assyro-babyloniens, un certain nombre présentent un caractère religieux et remontent à une haute antiquité. Ils sont écrits en idéogrammes, grammaticalement déterminés par des préfixes et des suffixes. Ils portent dans une seconde colonne une traduction en écriture cunéiforme également, mais en langue assyrienne. La première de ces deux langues est appelée dans les textes mêmes « langue de Sumer et d'Akkad ». La plupart des assyriologues avec Oppert, dit Gauthier, croient que ces textes sont écrits en une langue non sémitique qu'ils ont nommée d'abord *akkadienne*, qu'ils appellent aujourd'hui *sumérienne*, et qui aurait été parlée et écrite par un peuple non sémitique, probablement antérieur à l'invasion des Sémites dans leur pays, inventeur de l'écriture cunéiforme et promoteur de la civilisation dite assyro-babylonienne. C'est le peuple *sumérien*.

Cette opinion est contestée par un autre groupe d'assyriologues, non moins éminents. Selon eux, la civilisation de Babylone et de Ninive est une civilisation primitive et sémite. La « prétendue langue sumérienne » n'est qu'une seconde façon d'écrire la même langue sémite, une *allographie*, une écriture « idéographique » et sacerdotale, plus ou moins phonétisée. Aujourd'hui, cette thèse est complètement abandonnée.

Quant à l'origine sémitique des Araméens et des Syriens, aucun doute n'est possible. Mais leur développement historique et religieux est encore obscur.

Tous ces peuples de la famille sémitique, d'après ce que nous venons de voir, ont une origine plus ou moins douteuse. Il se peut que les mélanges et les

influences étrangères aient altéré profondément leur type physique et moral.

4. **Les Juifs et les Arabes.** — Dans ce domaine ethnique des Sémites, seuls les Juifs et les Arabes ont su conserver jusqu'à nos jours, sans altération grave, quoique sous deux formes différentes, le type essentiel, l'âme native de cette race. Les Arabes de l'Arabie centrale furent protégés contre les influences étrangères par une ceinture de déserts. Cette préservation de tout contact et de toute domination est un privilège presque unique dans l'histoire des nations.

Les Juifs n'ont pas eu ce privilège. Exilés de leur propre pays, ils ont été voués à la vie errante et à l'oppression, subissant de terribles catastrophes et exposés aux plus dangereuses séductions. S'ils ont pu, dit Gauthier, « par un miracle d'orgueilleuse ténacité conserver à peu près intact, à travers toutes les vicissitudes de leur histoire, le génie natif de la race sémite, ce n'est pas à la nature qu'ils en sont redevables, mais à la religion ». La pureté originelle de la race arabe est due à une protection extérieure, tandis que la race juive a dû chercher la garantie de son intégrité et de sa durée en elle-même, comme l'a très bien remarqué Reuss dans sa traduction de la Bible.

La caractéristique fondamentale de l'esprit sémitique ne peut se trouver que chez les Juifs et les Arabes, qui sont descendants d'Abraham. Elle apparaît cependant bien plus chez les Arabes que chez les Juifs qui furent contraints d'emprunter certains éléments aux civilisations avec lesquelles ils se sont trouvés successivement en contact.

Il n'y a donc que le peuple arabe qui ait pu conserver le type authentique de la race. Renan

n'hésite pas à déclarer dans son *Histoire générale des langues sémitiques* : c'est seulement l'Arabie qui doit être prise comme mesure de l'esprit sémitique.

Remarquons qu'on ne peut admettre aujourd'hui la pureté réelle de la race. Même ceux qui habitaient l'Arabie centrale protégée par sa ceinture de déserts ont dû se mélanger avec d'autres peuples qui embrassèrent l'islamisme et qui n'appartenaient pas à la race arabe.

Sous cette réserve, la race arabe s'est formée incontestablement au désert, qui l'a marquée d'une empreinte profonde, bien plus que les Hébreux, quoique eux aussi aient séjourné longtemps dans le désert avant de s'installer définitivement dans le pays de Canaan.

Le terme *'arab*, dit Gauthier, est indubitablement d'origine sémite, en dehors de son emploi comme désignation d'un certain peuple ou d'un certain pays. D'une manière générale, il désigne toute contrée stérile et aride (ce qui veut dire désert), couverte seulement par endroits de rares et de maigres pâturages. Ce n'est que plus tard qu'il passa de la contrée aux tribus nomades qui la parcouraient. De sorte qu'à l'origine *arabe* et *désert* sont synonymes. Dans le Coran l'expression *el-arab* désigne uniquement les Arabes du désert, et ne s'applique pas, par exemple, aux habitants de La Mecque et de Médine.

Ethniquement la race arabe est sœur jumelle de la race juive. Mais du point de vue culturel, l'Arabie n'a pas de haute antiquité. Elle est jeune dans l'histoire. Tout ce qu'elle raconte sur les origines, sauf, peut-être, quelques générations, elle l'a emprunté aux traditions juives qu'elle a défigurées par des rapprochements arbitraires. Les Arabes qui n'avaient pas d'antiques souvenirs écrits, en trouvèrent à côté d'eux, dans les premiers siècles de notre ère,

chez les Juifs. Ils adoptèrent de confiance toutes les histoires des Juifs et y relevèrent avec avidité les traits qui se rattachaient à l'Arabie. La célébrité des personnages bibliques comme Abraham, Job, Salomon ne date chez les Arabes que du v[e] siècle. Les Juifs (les *gens du livre*), ajoute Gauthier, « avaient tenu jusque-là les archives de la race sémitique et les Arabes reconnaissaient leur supériorité en érudition ». En tout cas, l'âge héroïque des Arabes n'apparaît qu'au vi[e] siècle.

La race juive est sœur de la race arabe, mais elle la dépasse de beaucoup dans ses apports d'ordre spirituel. « Quelle race, écrit Gauthier, est demeurée plus invinciblement fidèle à ses croyances, à ses traditions, plus attachée à ses coutumes fondamentales, plus triomphalement orgueilleuse de ses livres sacrés qui lui font sans cesse revivre son passé depuis la création du monde ? » Il s'en faut que les souvenirs de la race arabe remontent aussi loin.

Il est vrai que le peuple juif qui a derrière lui un héritage spirituel fort estimé a toujours su s'assimiler « avec une étonnante facilité la langue, les arts, les sciences, la civilisation des nations avec lesquelles il se trouvait en contact ». Mais « son invincible énergie, son orgueil indomptable, ajoute Renan, l'ont toujours préservé de se fondre et de s'absorber dans les autres peuples ». Le peuple juif n'a jamais renoncé à aucune de ses traditions essentielles ; il a gardé le respect et le culte de ses origines lointaines, de son antique histoire, du pacte privilégié que Dieu a conclu avec lui et qui est le fondement et la garantie de ses espérances messianiques.

5. **Caractéristiques des Arabes.** — Gauthier soutient une thèse sur la nature profonde des Arabes,

qui s'oppose plus d'une fois à la doctrine de Renan. Bien qu'on ne puisse l'admettre à la lettre, elle n'en est pas moins instructive, même originale, sur certains points qui intéressent l'âme arabe.

C'est le désert — cas particulier du milieu — qui semble lui avoir suggéré la formule : *juxtaposition des contraires*. Le désert est, comme on le sait, un pays accablant, le théâtre de changements brusques et violents. « Sur les plateaux élevés du centre, à un été torride succède un hiver rigoureux et, dans une même saison, une nuit glaciale fait suite à une nuit brûlante : au lever et au coucher du soleil, il se produit en quelques minutes d'énormes écarts de température qui font éclater en miettes les surfaces rocheuses ; ainsi se forment les graviers qui, roulés par les vents du désert, pulvérisés par les grottes, deviennent sables fins des dunes. »

C'est ainsi que Schirmer, cité par Gauthier, décrit le désert du *Sahara*, auquel le désert de l'Arabie devait ressembler.

Or la race formée dans un pareil milieu, calme et apathique à l'ordinaire, est sujette « à des accès de passions subits et violents, à des désirs d'énergie momentanés, mais irrésistibles, à des alternatives de générosité chevaleresque et de férocité sauvage. A la fois pillarde et hospitalière, avide et libérale, digne de blâme et d'admiration, elle offre un mélange déconcertant des tendances les plus opposées. Chez elle les extrêmes se touchent, se mêlent ou se succèdent brusquement : pas de moyens termes, pas de degrés, pas de nuances dans les sentiments et les idées ».

Par là, selon Gauthier, la race sémitique, et particulièrement la race arabe, s'oppose nettement à la race aryenne : sa nature implique surtout la

juxtaposition des caractères très différents et le passage brusque de l'un à l'autre.

Ainsi formulée, cette caractéristique est à l'antipode du génie aryen. Celui-ci vise à l'union harmonieuse des contraires, en cherchant des moyens termes bien choisis. Il renferme l'unité dans la variété. Il a le sentiment des nuances, des degrés successifs au sein d'une hiérarchie ordonnée.

La juxtaposition des contraires résume toute l'âme arabe, et l'âme musulmane : la religion, l'histoire, l'organisation politique et sociale, l'art sous ses diverses formes, la langue, même les particularités de l'habillement et de la cuisine. En voici un aperçu :

a) *Cuisine.* — La cuisine arabe, quoique simple et sobre chez les pauvres et les nomades, renferme, d'une manière générale, des éléments les plus disparates, les plus opposés qui s'associent brutalement. Par exemple, le piment rouge qui met la bouche en feu et le lait, le piment et les fruits de saveur douce, le piment et le miel. Quand les contraires ne se rencontrent pas dans un mets, ils se suivent sans transition : à un plat fortement pimenté succèdent des pâtisseries au miel d'une douceur écœurante ou un autre plat qui n'est que tout beurre, tout huile et tout sucre.

b) *Habillement.* — On constate le même caractère dans l'habillement. Les Arabes ont un faible pour les couleurs vives et tranchées, qu'ils savent opposer l'une à l'autre avec un certain sentiment naturel de couleurs complémentaires, qui se discerne, en particulier, dans l'assemblage du rouge et du vert.

Il en est de même pour les parfums plus ou moins violents, comme le musc, l'encens, la civette, la fleur de jasmin.

c) *Langue.* — L'arabe régulier ou littéral, l'arabe du Coran parlé par Mahomet, présente le même caractère.

Gauthier ne trouve pas dans cette langue la simplicité qu'y avait vue Renan et qui la distinguerait des langues indo-européennes, bien qu'en principe une racine arabe ne contienne que trois lettres, et qu'il soit impossible de former en arabe aucun mot composé. Il observe que grâce au mécanisme ingénieux des lettres serviles suivant des règles fixes, viennent s'ajouter aux lettres de la racine ou s'intercaler entre elles pour former des mots nouveaux de même famille, et permettent de créer un vocabulaire d'une richesse qui confond l'imagination. On compte plus de 200 synonymes pour exprimer un serpent, plus de 500 pour le lion, de 1 000 pour l'aigle. Chaque pas de chameau, chaque période de sa croissance a son nom spécial. Un torrent, un rocher, un nuage, une citerne, présentés sous leurs divers aspects, ont autant de mots. On pense à la richesse des langues primitives étudiées par Lévy-Bruhl, dont nous avons parlé ailleurs.

Si l'on étudie la grammaire, le nombre incroyable de verbes et la formation du pluriel des noms, il ne paraît pas justifié de parler de simplicité. Renan qui loue cette simplicité propre aux langues sémitiques se fonde probablement sur l'hébreu qui est sans doute plus simple que l'arabe, la complication de ses voyelles ne datant que du Moyen Age.

d) *Art.* — En art, c'est *l'arabesque* qui est le procédé favori des Arabes. Cette arabesque n'est autre chose que la répétition indéfinie, la juxtaposition d'une même construction géométrique qu'on ne se lasse pas de répéter. Al Gayet *(L'art arabe)*, Jules Bourgouin *(Les arts arabes)* et d'autres ont remarqué ce procédé de combinaison qui se trouve

à la base de tous les arts arabes. Dans l'architecture musulmane, on peut facilement reconnaître l'arc en fer à cheval, les arabesques, les entrelacs, etc., en dépit de certaines différences de détails qui proviennent d'artistes étrangers. L'Islam demeure au fond l'expression la plus parfaite du génie sémitique, du génie arabe. A cet égard, il y a bien un art arabe.

Ce procédé de juxtaposition se trouve chez le romancier qui met bout à bout les épisodes, par exemple, *Les mille et une nuits*, le roman d'*Antar*.

e) *Musique*. — Le même caractère se présente dans la musique. Les thèmes ne sont pas développés mais répétés. La musique arabe n'est jamais écrite, et l'exécutant, incapable de déchiffrer un morceau pour jouer en public, est obligé de l'apprendre par cœur d'un autre musicien.

L'idée d'une harmonie musicale, qui s'est parfaitement manifestée chez les peuples aryens, semble assez étrangère aux Arabes. Je dis *assez étrangère*, car l'harmonie (1) est instinctive, elle est donc d'ordre universel dans toutes les productions artistiques qui émanent de l'individu.

Chez les Arabes, les instruments et les voix ne chantent ensemble qu'à l'unisson, tout au plus à l'octave. Les voix d'hommes et les voix des femmes ne se marient jamais. Dans un même concert, on entend séparément : un groupe de chanteurs et un groupe de chanteuses qui exécutent alternativement des morceaux différents coupés d'entre-actes.

La poésie arabe, faite d'antithèses et d'hyperboles,

(1) Cette harmonie est visible dans la langue arabe, dont Mahomet s'est servi dans le Coran. Savary déclare qu'elle est la plus harmonieuse de la terre et la plus poétique. Grâce à la composition de ses verbes, elle peut étendre la pensée dans un vol et la peindre avec justesse. L'harmonie de ses sons imite le cri des animaux, le murmure de l'onde fugitive, le bruit du tonnerre, le souffle des vents.

donne lieu à des remarques analogues. La *Cacida*, type du poème classique arabe, semble désordonnée et dépourvue d'unité. Elle se compose d'un certain nombre de développements juxtaposés sans logique entre eux.

On ne peut nier cependant que dans toute œuvre d'art, faite par un musicien, un sculpteur, un romancier arabe, il existe un plan préliminaire à l'exécution de cette œuvre.

Le rédacteur arabe des *Mille et une nuits* qui égrène les contes l'un après l'autre suit un plan dès le début. Il a imaginé l'ingénieuse figure de la conteuse Schéhérazade, toujours prête à commencer peu avant l'aurore une merveilleuse histoire dont elle remet la suite à la nuit prochaine. Telle est l'unité d'un plan dans l'esprit arabe.

Les khalifes et les princes, amateurs passionnés de la belle musique, n'auraient pas décerné de généreuses récompenses, précieuses, si les poètes n'avaient pas de qualités fort appréciables dans leur composition mainte fois polie et repolie.

A côté de la nécessité d'un plan qui s'impose dans l'élaboration de toute œuvre, qu'il eût été conçu avant la composition, ou au fur et à mesure de l'inspiration, il y a dans l'esprit arabe une prédilection pour les extrêmes et pour la juxtaposition des contraires qui se traduit par une succession brusque ou par un mélange sans intermédiaire. Cet état mental découle de la vie dans le désert et dans la steppe, ou des exigences de la vie nomade. L'infini que le désert suggère à l'âme arabe apparaît sous l'aspect grandiose de l'infini de l'étendue homogène. Cet infini suggère d'ajouter sans cesse une étendue à une étendue dans une perspective toute différente de celle de la finalité du monde vivant.

Dans tous les arts arabes, poésie, musique et sculpture, on retrouve l'arabesque qui implique la répétition indéfinie d'un motif géométrique identique, bien que dans le roman ou dans la poésie les épisodes juxtaposés soient nécessairement différents. Ce caractère très particulier, insistant dans l'harmonie de l'art aryen, apparaît dans les figures animées sous des fleurs schématiques comme dans les fleurs et les plantes, réduites en courbes et en polygones.

Cette juxtaposition, remarque Gauthier, n'exclut pas des règles minutieuses pour l'emploi des moyens variés et compliqués qui s'appliquent aussi bien aux semblables qu'aux disparates, et même par prédilection aux contraires. Ces règles minutieuses, qui reposent sur des spéculations individuelles, sont formulées dans les ouvrages théoriques sur la musique, écrits par les Arabes. Ils contiennent des considérations mathématiques, acoustiques comme lois de la métrique et du rythme, exposées avec une extraordinaire précision et une profusion inouïe de détails. Al-Farabi et plusieurs autres auteurs avant lui enseignent que « l'octave est divisée en 17 intervalles, que les modes musicaux ont 84 circulations et qu'en transposant chaque gamme sur chacun des 17 degrés de l'échelle il en résulte 1 428 échelles tonales ». Auprès de ces nombres, nos deux gammes majeure et mineure paraissent pauvres.

Cette complication est également visible dans le prodigieux fouillis d'arabesques et stalactites sculptées qui couvrent les murs et les plafonds de l'Alhambra.

La simplicité où Renan voit la caractéristique de l'art arabe ne semble pas cadrer avec ce que nous venons de dire. Pourtant, d'une manière générale, la simplicité est un caractère de l'âme arabe ; elle

n'est dépassée que dans la spéculation ou dans l'imagination de l'individu qui s'efforce de suggérer du nouveau.

6. Caractéristique politique et sociale. — Dans l'Arabie ancienne, au Ier siècle avant l'Hégire ou avant la venue de Mahomet, le chef de famille avait un pouvoir absolu sur ses femmes et ses enfants. La femme, enlevée comme butin de guerre ou achetée à un père, généralement dans une tribu voisine, n'a auprès de son époux que la position d'une captive. Il peut la répudier *ad nutum* sans la consulter ; il peut, s'il lui plaît, l'envoyer vivre quelque temps avec un étranger, dont les qualités physiques et morales sont susceptibles de donner de beaux enfants. Veuve ou répudiée, elle échoit à l'héritier mâle qui la garde pour femme ou la marie, ou la revend moyennant une dot. L'épouse est la propriété de l'époux.

Roberston Smith dans son *Kinship and Marriage in early Arabia* dit aussi que le père a la faculté de vendre sa fille comme épouse à un prétendant sans la consulter. Il peut l'enterrer vive à sa naissance, ou même plus tard, s'il craint la pauvreté ou le déshonneur. Cette coutume, répandue à cette époque, était considérée comme une vertu.

Le chef de famille exerçait aussi un pouvoir absolu voire monstrueux à l'égard de ses femmes et de ses filles, mais il n'avait qu'une autorité relative sur ses fils quand, devenus majeurs, ils ont l'âge de porter les armes. Ils sont guerriers comme lui, et les guerriers, selon la coutume, doivent être traités sur un pied d'égalité.

Les femmes et les hommes, séparés par un rideau, forment deux groupes et mènent côte à côte une existence séparée. L'épouse ne mange jamais avec

l'époux, ses fils et ses hôtes, mais avec les autres femmes, après les hommes et à part.

Les familles issues par accroissement et morcellement progressifs d'une première famille, douée de vitalité et de force expansive, formaient par leur réunion une tribu. Les membres d'une même tribu sont étroitement solidaires lorsqu'il s'agit de la défense commune, de représailles à exercer contre une autre tribu ou de subir de la part de celle-ci une *ghazzia* ou un meurtre.

L'unité politique apparaît dans la tribu ou plutôt à l'origine dans la famille qui constitue l'unité sociale et politique. Toutefois, les familles juxtaposées au sein de la tribu ne sont subordonnées à aucune véritable hiérarchie politique ou sociale. Elles ne se distinguent entre elles que par la force, la richesse ou la considération acquise. Toutes jouissent, en principe, des mêmes droits, et sont astreintes aux mêmes devoirs. Le chef élu est simplement le premier entre ses égaux qui peuvent lui désobéir à tout moment.

Aucun lien durable n'existe entre les diverses tribus, qui sont constamment en guerre entre elles ; leurs trêves, leurs alliances, leurs confédérations occasionnelles ne sont qu'accidentelles. De sorte que dans ce contraste, qui résulte d'une juxtaposition de familles autocratiques en une tribu ou Etat anarchique, l'organisation politique ou sociale est sans importance.

L'islamisme qui synthétise le génie arabe se garda bien d'introduire dans cette société presque amorphe, véritablement arabe, des modifications sensibles. Les innovations qu'il institue renforcent au fond ses caractères fondamentaux dans le désert, où rien d'important n'est changé dans la constitution, et dans les rapports réciproques de la famille

et de la tribu. La loi divine reconnaît au chef de famille, comme auparavant, le droit de répudier ses femmes d'un seul mot, sans rendre compte à personne de sa décision souveraine, ou de marier ses enfants sans les consulter. C'est le droit de *djabr* ou de contrainte. La séparation des sexes demeure en vigueur. Le nombre des épouses est désormais limité, mais il peut s'élever à quatre, sans compter les concubines.

Dans l'ordre politique, l'Islam n'apporte qu'une seule innovation importante : la réunion de toutes les tribus arabes et, plus tard, de toutes les familles converties sans distinction d'origine, en un grand corps de nation sous l'autorité d'un pouvoir unique à la fois religieux et politique.

La hiérarchie musulmane diffère de celle des Aryens, qui tend à la gradation, à l'équilibre, à l'harmonie. La puissance du khalife en matière religieuse et politique n'a aucun contrepoids. Les dignitaires du khalifat, des Etats grands ou petits, vizirs, gouverneurs, généraux, magistrats, sont de simples délégués révocables ; ils dépendent à chaque instant du bon plaisir du souverain qui peut faire d'un mendiant un vizir. Le vizir dans tout l'éclat de sa puissance tremble à chaque instant « qu'une parole imprudente, un acte mal interprété ou la calomnie d'un ennemi ne fasse sortir aussitôt de la bouche du maître irrité l'ordre de supplice ». Les biens, la vie, l'honneur du plus grand comme du plus petit sont à la merci de l'arbitraire royal. Les plus dignes de la faveur du souverain sont encore plus exposés au danger. Un général ou un gouverneur de province qui ont rendu un grand service à leur souverain, devenus illustres ou trop puissants, sont voués à disparaître, à moins qu'ils ne se révoltent. De là, dit Gauthier, « le singulier spectacle qu'offre

l'histoire des pays musulmans, faite de perpétuels recommencements, où l'on voit sans cesse les Etats et les dynasties se former brusquement, puis se démembrer bientôt et disparaître pour faire place à de nouveaux Etats et à de nouvelles dynasties éphémères ».

Ibn Khaldoun, créateur d'un système philosophique de l'histoire, très remarquable pour son temps et son milieu, formule à ce propos dans ses *Prolégomènes* la règle suivante : « Le nombre des membres d'une dynastie n'est ordinairement que trois : le fondateur, le conservateur et le destructeur. La dynastie atteint son apogée avec le second; avec le troisième commence la décadence. »

N'a-t-on pas dit (rappelle Gauthier) que l'histoire des pays musulmans est celle d'une fécondité qui n'aboutit pas ?

Cette impuissance à fonder une politique stable réside dans l'absence de tout loyalisme féodal ou autre. Nul n'est censé se faire une loi de garder son rang hiérarchique durable. Les tendances de la race, renforcées par la tradition religieuse, s'opposent à l'existence d'un moyen terme entre le pouvoir suprême et la servitude, entre tout et rien.

Un tel Etat ne peut offrir que des contrastes, dont l'un des plus remarquables est ce singulier mélange de mœurs démocratiques et d'autocratie gouvernementale qu'on remarque dans la société musulmane. Par exemple, dans le partage du butin, la part du khalife ne doit pas excéder les autres en rien ; elle est la même que celle d'un quelconque de ses soldats. Le khalife a le pouvoir de tout trancher d'un mot, mais ses actes ne doivent en aucune manière violer les principes du Coran ou de la *Sonna*. Le premier venu a le droit de l'interpeller publiquement, et de lui refuser obéissance, tant

qu'il n'aura pas justifié sa conduite et fait amende honorable. Ce khalife si puissant, si redoutable, se hâte alors de se disculper sans s'indigner.

Plus tard, sous les Omeyyades et les Abbassides qui vivaient à Damas ou à Bagdad, au milieu d'une population étrangère à la race arabe, « accoutumée au cérémonial pompeux, semblable à une sorte de culte, des cours de Byzance ou de la Perse », la distance s'accentue entre les khalifes et leurs sujets. Pourtant, ces despotes qui, d'un geste, faisaient voler la tête de leurs généraux ou de leurs vizirs, n'ont pas entièrement répudié la simplicité et l'esprit égalitaire de leurs prédécesseurs. Tour à tour terribles et familiers, ils passent d'un contraire à l'autre avec une promptitude qu'on pourrait taxer, dit Gauthier, de versatilité et qui n'est, au fond, que la manifestation du caractère arabe. Par exemple, au milieu d'une rage folle contre un vizir ou contre un mendiant, dont un simple mot assez innocent lui a fait l'effet d'un ombrage, le khalife ordonne au porte-glaive d'abattre à l'instant la tête du coupable. Ce malheureux peut échapper à la mort, si avec une heureuse promptitude d'esprit il répond par une habile et amusante flatterie ou par un trait d'intelligence ingénieux. Alors le khalife passe aussitôt d'un excès à l'autre, il éclate d'un rire bruyant ; non content de faire grâce, au contraire, il le comble de présents et d'honneurs. Souvent « l'accès d'hilarité du despote est tellement immodéré qu'il en tombe en pâmoison à la renverse ».

Aujourd'hui encore, dit Gauthier, on peut voir journellement, dans les villes purement musulmanes, un personnage de marque, haut magistrat, grand chef politique, s'asseoir démocratiquement à la porte d'une pauvre boutique de barbier ou d'un misérable café indigène. Le premier venu, portefaix

ou ânier, l'aborde avec respect, lui baise les mains ou l'épaule, puis sans façon s'accroupit sur la même natte, et s'entretient familièrement avec le haut personnage, dont l'ordre peut un moment après lui faire administrer la bastonnade.

Un tel état politique et social, qui se soucie peu de l'avenir, apparaît, en gros, relativement simple dans sa structure, et confirme, une fois de plus, l'intuition pénétrante de Renan. Il nous semble difficile de suivre à la lettre la théorie de Gauthier qui l'oppose à Renan. La répugnance à la hiérarchie, à la progression, à l'organisation, à l'harmonie — tendances cruciales de la race aryenne — n'élimine pas ce caractère foncier de la simplicité si propre à l'âme arabe, originaire du désert.

Cette simplicité qui demeure à la base, je crois qu'elle s'accorde, dans une certaine mesure, avec des activités telles que la juxtaposition des semblables et des contraires laissés séparés, qui semblent caractéristiques de l'âme arabe, depuis les plus modestes, comme la cuisine, la toilette, jusqu'aux plus élevées, comme les institutions sociales et politiques.

Mais on ne peut admettre ce que Gauthier affirme, d'une manière stricte pour soutenir sa thèse, le contraste frappant entre l'esprit de *séparatisme* qu'il assigne aux Arabes et l'esprit de *fusionnisme* qu'il attribue aux Aryens. Il croit ainsi avoir trouvé la clef unique qui ouvre les portes fermées dans le domaine psychologique de l'âme arabe, surtout en ce qui concerne sa religion et sa philosophie.

On pourrait se demander si ces considérations relatives au « milieu » et à la « race » sont conformes aux exigences de la vérité. Sans doute le désert est pour quelque chose dans la formation du tempérament arabe. Mais son influence ne peut être

que relative sur son évolution mentale. Le « milieu » n'a eu aucune prépondérance sur les Juifs résidant dans différents pays qui ne ressemblaient pas à celui de leur origine. En ce qui concerne la « race », peut-on spécifier qu'il existe véritablement une race arabe et une race aryenne, à moins qu'on ne considère le terme race comme une qualité lointaine d'ordre général, comme une simple métaphore de commodité pour la distinction de ces deux types en question ? En dehors des principales races blanche, noire, jaune, rouge, répandues dans le monde, on se heurte aujourd'hui du point de vue ethnique à une critique sévère de la pureté du sang de l'Aryen ou du Sémite, Arabe ou autre. Le mélange du sang entre les individus de toute origine s'est effectué sur grande échelle. Le type aryen est considéré par les savants comme un mythe. On ne peut y voir tout au plus qu'une famille linguistique.

Rien ne prouve que l'esprit de séparatisme et de fusionnisme soient exclusifs pour l'Arabe et l'Aryen. Des traits analogues peuvent se rencontrer chez tous les hommes, par conséquent ils ne sont pas d'une prédominance absolue dans la mentalité respective de chacun de ces deux types.

Bien sûr, nul ne peut contester que l'âme arabe, en dépit de ces réserves, soit réellement pourvue de tendances particulières et propres, d'abord dans sa conception de l'unité du monothéisme pur, ensuite dans ses institutions politiques.

Chapitre II

LA RELIGION MUSULMANE

1. Avant l'apparition de Mahomet. — La vie arabe antérieure à l'islamisme offre un tableau précieux et animé. Les *Moalakat* (1) et surtout la figure admirable d'Antar reflètent la liberté illimitée de l'individu, l'absence complète de loi et de pouvoir, le sentiment exalté de l'honneur, la vie nomade et chevaleresque ; tout cela est rehaussé par une humeur gaie, malicieuse et raffinée.

Les Arabes, qui appartiennent étroitement au rameau sémitique, tendaient déjà, comme nous l'avons dit précédemment, à une conception nette du monothéisme. Mahomet n'a pas plus fondé chez les Arabes le monothéisme que la civilisation et la littérature. Perceval et Renan soutenaient que le culte d'Allah suprême *(Allah taala)* avait toujours été le fond de la religion arabe. La race sémitique n'a jamais conçu le gouvernement de l'univers autrement que sous la forme d'une monarchie absolue. Bien que quelques broderies superstitieuses, variant d'une tribu à l'autre, aient altéré la pureté de la religion patriarcale des Arabes, les grandeurs et

(1) Pièces de vers qui avaient remporté des prix aux concours et que l'on suspendait.

les aberrations du polythéisme leur sont restées toujours étrangères. Mahomet n'a fait que suivre l'évolution religieuse de son temps.

Mais ces tendances religieuses paraissaient insuffisantes aux esprits éclairés, qui aspiraient à un culte aussi fortement organisé que celui qu'ils trouvaient dans les deux grandes religions étrangères, le judaïsme et le christianisme. Ils se rendaient compte de l'insuffisance de leur système religieux en face des cultes professés par les étrangers avec lesquels ils étaient en rapport. Ces rapports qui suscitèrent une création religieuse ont eu lieu à des époques de mélange entre les races. Au VIe siècle, l'Arabie, restée presque inaccessible, s'ouvre de toutes parts : Grecs, Syriens, Persans, Abyssins y pénètrent à la fois. « Les Syriens y portent l'écriture ; les Abyssins et les Persans règnent dans l'Yémen et le Bahreyn. Plusieurs tribus reconnaissaient la supériorité des empereurs grecs et recevaient d'eux un toparque. » La diversité des religions finit par provoquer en Arabie un singulier mouvement d'idées. Une sorte d'ambiance vague et de syncrétisme de toutes les religions sémitiques, dit Renan, finit par s'établir : « Les idées de Dieu unique, de paradis, de résurrection, de prophètes, de livres sacrés s'insinuèrent peu à peu même chez les tribus païennes. La Caaba devint le panthéon de tous les cultes. Quand Mahomet chassa les images de cette maison sainte, au nombre des dieux expulsés était une vierge byzantine peinte sur une colonne, tenant son fils entre ses bras. »

Au fond la religion musulmane n'est qu'une modification, une adaptation aux besoins de l'esprit et de la vie arabes de la pensée judéo-chrétienne, qui s'était répandue en Arabie avant l'apparition de Mahomet. Les influences juives et chrétiennes

étaient très puissantes dans les principales provinces de la péninsule arabique. Les chrétiens avaient des églises à Nedjran, dans les royaumes de Hira (Nord-Est de l'Arabie) et de Ghassan (Nord-Ouest de l'Arabie). Les Juifs, dit de Sacy dans ses *Mémoires*, avaient d'abord dominé officiellement pendant environ trois siècles, sous la dynastie des Tobba. Au cœur même de l'Arabie, autour de Yathreb, la future Médine, d'importantes tribus juives vivaient la vie nomade, mais possédaient aussi des villes et des châteaux-forts. La grande supériorité du judaïsme et du christianisme sur le paganisme grossier, professé par le reste de la péninsule, ne tarda pas à favoriser leur propagation.

Les esprits éclairés, auxquels nous avons fait allusion plus haut, existaient déjà quelques années avant la prédication de Mahomet. Pendant que les koreichites célébraient la fête de leurs idoles, quatre hommes d'un esprit plus ouvert que le reste de la nation se réunissaient à l'écart de la foule et se communiquaient leurs pensées. « Nos compatriotes, se disaient-ils, marchent dans une fausse voie ; ils se sont éloignés de la religion d'Abraham. Qu'est-ce que cette prétendue divinité à laquelle ils immolent des victimes, autour de laquelle ils font des processions solennelles ? Cherchons la vérité, et pour la trouver quittons, s'il le faut, notre patrie et parcourons les pays étrangers. » Les quatre personnages qui formaient ce projet étaient Waraca, fils de Naufal, Othman, fils de Howayrit, Obeydallah, fils de Djahch, et Zeyd, fils d'Amr.

Waraca, écrit Renan, avait puisé dans ses relations fréquentes avec les chrétiens et les juifs une instruction supérieure à celle de ses concitoyens.

D'après une croyance assez généralement répandue, il était persuadé qu'un envoyé du ciel devait bientôt paraître sur la terre, et que cet enfant devait sortir de la nation arabe. Il avait acquis la connaissance de l'écriture hébraïque et des livres saints. Khadidja, sa cousine, lui ayant raconté la première vision de son mari, il déclara que Mahomet était le prophète des Arabes et prédit les persécutions qu'il endurerait. Il mourut peu après, n'ayant entrevu que l'aurore de l'islamisme.

Othman se mit à voyager et ne cessait d'interroger tous ceux dont il espérait tirer des lumières. Des religieux chrétiens lui inspirèrent du goût pour la foi de Jésus-Christ. Il alla se présenter à la Cour de l'empereur de Constantinople, où il reçut le baptême.

Obeydallah, après d'inutiles efforts pour arriver à la religion d'Abraham, demeura dans l'incertitude et le doute jusqu'au moment où Mahomet commença sa prédication. Il crut d'abord reconnaître dans l'islamisme la vraie religion qu'il cherchait ; mais bientôt il y renonça pour se vouer définitivement au christianisme.

Quant à Zeyd, il se rendit tous les jours à la Caaba, en priant Dieu de l'éclairer. N'adoptant ni les idées des juifs ni celles des chrétiens, il se fit une religion à part, tâchant de se conformer à ce qu'il croyait avoir été le culte suivi par Abraham. Il rendait hommage à l'unité de Dieu, attaquait publiquement les fausses divinités et prêchait avec énergie contre les pratiques superstitieuses. Persécuté par ses concitoyens, il s'enfuit et parcourut la Mésopotamie et la Syrie, consultant partout les hommes voués aux études religieuses dans l'espoir de retrouver la religion patriarcale. Un savant moine chrétien, avec lequel il était lié, lui annonça, dit-on, l'apparition d'un prophète arabe qui prêchait la religion

d'Abraham à La Mecque. Zeyd s'empressa de se mettre en route pour aller entendre l'apôtre ; mais il fut arrêté en chemin par une bande de voleurs qui le dépouillèrent et l'assassinèrent.

Ainsi, de toutes parts, on pressentait une grande rénovation religieuse : on disait que le temps de l'Arabie était venu.

2. **Récits traditionnels.** — Tous les érudits, en particulier Renan, dans son intuition profonde de la psychologie de l'Arabe primitif et proche de l'Hébreu, qui se sont intéressés de près aux premières lueurs de la naissance de l'islamisme, se sont inspirés des récits arabes, probablement assez authentiques, d'Ibn Hicham et d'Aboul Feda. Selon ces récits, Mahomet, le fondateur de l'Islam, est simple, naturel, exempt presque de tout miracle, alors que chez les auteurs persans et turcs il se présente environné d'amas de fables absurdes et ridicules. Ces légendes sont encore écartées, si l'on suit les traditions de la vie de Mahomet, recueillies sous les Abbassides, qui provenaient de ses propres compagnons. Ces hommes sans famille ni demeure, qui avaient élu domicile sur le banc qui faisait le tour de la mosquée voisine de la maison de Mahomet et qu'on appelait les « gens du banc » *(ahl-el soffa)*, étaient censés connaître beaucoup de particularités sur la vie de leur prophète. En fait, leurs souvenirs devinrent, dans la suite, l'origine d'innombrables « dires » *(hadits)*. Cette multitude de documents qui provenaient de six sources traditionnelles effrayait la foi musulmane. La simplification s'imposait. Des 200 000 *hadits* que fournissaient les six sources, Bokhari n'en retint que 7 225, dont l'authenticité lui paraissait incontestable. La critique pourrait procéder à une élimination encore plus sévère. A côté de

ces traits de la physionomie du prophète, relevés par ses compagnons, très intéressants pour l'édification des lecteurs dévots, il y a le véritable document de l'histoire primitive de l'islamisme, le Coran, qui, indépendamment des récits traditionnels, nous révèle sous un jour encore plus fidèle la figure de Mahomet.

3. **Aspect général du Coran.** — Le Coran offre l'exemple singulier d'un texte non écrit, et pourtant bien arrêté, du fait de sa composition consciente. C'est un recueil de prédications, des ordres du jour de Mahomet qui portaient la date et le lieu où ils parurent, et la trace de la circonstance qui les provoqua. Il n'offre aucune ressemblance dans la présentation avec le Livre *(Kitab)* des juifs et des chrétiens. Toutefois, l'influence des ouvrages juifs et chrétiens sur Mahomet est irrécusable, comme nous le verrons dans la suite. Chacun de ces textes était écrit après la *récitation*, c'est-à-dire Coran, sur des omoplates de moutons, des os de chameau, des feuilles de palmier, ou conservés dans la mémoire des principaux disciples que l'on appelait *porteurs du Coran.* Ce n'est que sous le khalifat d'Abû Bekr, après la bataille du Yemâma, que l'on songea à « réunir le Coran entre deux ais », et à mettre bout à bout ces fragments détachés et souvent contradictoires, sans faire aucune tentative de coordination ou de conciliation. On plaça en tête les plus longs morceaux et à la fin les plus courts, ceux qui n'ont que quelques lignes. L'exemplaire type de cette œuvre fut confié à la garde de Hafsa, fille d'Omar, une des veuves de Mahomet. Une seconde recension, élaborée par une commission de grammairiens, eut lieu sous le khalifat d'Othman. Celui-ci, pour couper court aux discussions, brûla les

autres exemplaires du Coran, procédé bien caractéristique de la critique orientale, comme l'observe Renan.

Ce texte de la Révélation prêchée par Mahomet se présente ainsi. Les chapitres *(sourates)* sont composés d'un nombre variable de versets *(ayat)*. Il y a 114 sourates comprenant au total 6 219 versets. Les sourates sont classées selon la longueur, les trois plus petites, 1, 113 et 114, encadrent le texte sacré, dit Gaudefroy-Demombynes, comme d'une protection magique. Selon les docteurs de l'Islam, la sourate qui « ouvre » *(fatiha)* le livre, sorte de catéchisme, résume le Coran tout entier. Des lettres isolées inscrites en tête de certaines sourates restent mystérieuses aux yeux des musulmans. Personne n'a été en mesure d'en apporter une explication convaincante. Allah seul en connaît le sens.

4. Mahomet et le sens psychologique de la divinité. — Mahomet est un véritable personnage historique. Sans lui on ne peut saisir le processus de formation de l'islamisme. Il ne voulut pas être un thaumaturge, mais un prophète sans miracles. Il ne cesse de répéter qu'il est un homme comme un autre, mortel comme un autre, sujet au péché et qu'il ne peut se passer de la miséricorde de Dieu. Avant de mourir, voulant avoir la conscience purifiée de toute faute grave qu'il aurait commise à son insu, il monte en chaire et déclare : « Musulmans, si j'ai frappé quelqu'un de vous, voici mon dos, qu'il me frappe. Si quelqu'un a été outragé par moi, qu'il me rende injure pour injure. Si j'ai pris à quelqu'un son bien, tout ce que je possède est à sa disposition. » Un homme se leva et réclama une dette de trois dirhems. « Mieux vaut, dit le prophète, la honte dans ce monde que dans l'autre », et il paya sur-le-champ.

Ce goût d'extrême mesure avec lequel Mahomet comprit son rôle de prophète montre, comme l'a bien vu Renan, qu'il est inexact de se figurer les Arabes avant l'islamisme comme une nation grossière, ignorante, superstitieuse ; il faudrait plutôt dire que c'est une nation raffinée, sceptique et incrédule.

Voici un exemple de ce scepticisme glacial que Mahomet rencontrait autour de lui, et l'extrême réserve qui lui était commandée dans l'emploi du merveilleux :

Mahomet était assis dans le parvis de la Caaba, à peu de distance d'un cercle formé de plusieurs chefs koreichites hostiles à sa doctrine. L'un d'eux, Otba, fils de Reiba, s'approcha de lui, prit place à ses côtés et lui dit au nom des autres :

Fils de mon ami, tu es un homme distingué par tes qualités et ta naissance. Bien que tu mettes la perturbation dans ta patrie, la division dans les familles, que tu outrages nos dieux, que tu accuses d'impiété et d'erreur nos ancêtres et nos sages, nous voulons user de ménagements avec toi. Ecoute les propositions que j'ai à te faire et réfléchis s'il ne te convient pas d'en accepter quelqu'une. — Parle, dit Mahomet, je t'écoute. — Fils de mon ami, reprit Otba, si le but de ta conduite est d'acquérir des richesses, nous nous cotiserons tous pour te faire une fortune plus considérable que celle d'aucun koreichite. Si tu cèdes aux honneurs, nous te créerons notre chef, et nous ne prendrons aucune résolution sans ton avis. Si l'esprit qui t'apparaît s'attache à toi et te domine de manière que tu ne puisses te soustraire à son influence, nous ferons venir des médecins habiles, et nous paierons pour qu'ils te guérissent. — Je ne suis ni avide de biens, ni ambitieux de dignités, ni possédé de malin esprit, répondit Mahomet. Je suis envoyé par Allah qui m'a révélé un livre et m'a ordonné de vous annoncer les récompenses et les châtiments qui vous attendent. — Eh bien, Mahomet, lui dirent les koreichites, puisque tu n'agrées pas nos propositions, et que tu persistes à te prétendre envoyé d'Allah, donne-nous des preuves évidentes de ta qualité. Notre vallée est étroite et stérile ; obtiens de Dieu qu'il l'élargisse, qu'il éloigne l'une de l'autre ces chaînes de montagnes qui la

resserrent, qu'il fasse sortir du tombeau quelques-uns de nos ancêtres et parmi eux, Cossay, fils de Kilâb, cet homme dont la parole avait tant d'autorité ; que ces illustres morts te reconnaissent pour prophète, et nous te reconnaîtrons aussi. — Dieu, répondit Mahomet, ne m'a pas envoyé vers vous pour cela : il m'a envoyé seulement pour prêcher sa loi. — Au moins, répondirent les koreichites, demande à ton Seigneur qu'il fasse paraître un de ses anges pour témoigner de ta sincérité et nous ordonner de te croire. Demande-lui qu'il montre ostensiblement le choix qu'il fait de toi, en te dispensant du besoin de chercher ta subsistance journalière dans les marchés comme le moindre de tes compatriotes. — Non, dit Mahomet, je ne lui adresserai pas ces demandes : mon devoir est seulement de vous prêcher. — Eh bien ! que ton Seigneur fasse donc tomber le ciel sur nous, comme tu prétends qu'il est capable de le faire, car nous ne te croirons pas.

Ce scepticisme, très significatif du point de vue psychologique qui interdisait au nouveau prophète de s'affirmer avec emphase, montre l'extrême finesse, la manière franche, dont il prend pied dans le réel, le libertinage de mœurs et de croyances qui régnait à l'époque de l'islamisme. Il n'en est pas de même pour un Bouddha, par exemple. Celui-ci, considéré comme un fils de Dieu et thaumaturge de grand style, se place au-dessus du tempérament du peuple. Renan nous avertit que l'Arabe n'a pas du tout l'élément qui engendre le mysticisme et la mythologie. Ce prestigieux écrivain n'hésite pas à déclarer qu'il n'y a pas une philosophie orientale de tendance mystique, une telle conception n'a jamais eu racine dans la péninsule arabique. Son apparition n'est qu'une réaction de l'esprit persan contre l'esprit arabe. Cette philosophie est écrite en arabe mais elle est toute persane d'esprit. Bien qu'il y ait une part de vérité dans cette opinion, nous verrons dans la suite qu'elle est un peu trop absolue.

En tout cas, les « nations sémitiques », ajoute Renan avec raison, n'ont jamais compris en Dieu

la véracité, la pluralité de sexe : le mot *déesse* serait, en hébreu, le plus horrible barbarisme. C'est ce qui explique l'absence caractéristique chez elles de mythologie et d'épopée. La façon nette et simple dont elles conçoivent Dieu séparé du monde, n'engendrant point, n'étant pas engendré, n'ayant point de semblable, exclut ces grandes fictions, ces poèmes divins où l'Inde, la Perse, la Grèce ont développé leur fantaisie, et qui n'étaient possibles que dans l'imagination d'un peuple qui laisse flotter, indécises, les limites de Dieu, de l'humanité et de l'univers. L'Arabe n'avait jamais eu le don de l'invention surnaturelle. A peine, trouve-t-on, dans le vaste répertoire de la poésie antéislamique, une pensée religieuse. Ce peuple n'avait pas le sens du saint, mais en revanche, comme l'a vu Renan, il avait le sentiment vif du réel et de l'humain.

La vie de Mahomet, entourée de fables qui plaisaient aux chiites, n'est qu'un produit de l'imagination persane. La seule fois que Mahomet voulut se permettre d'imiter les fantaisies extraordinaires des autres religions dans le récit de son voyage nocturne à Jérusalem sur un animal fantastique, la chose tourna mal aux yeux de ses partisans. Mahomet fut accueilli par une tempête de plaisanteries. Mais le prophète se hâta de les rassurer en leur disant que ce voyage n'avait été qu'un rêve. D'autres récits qu'on lit dans Aboul Feda sont sobrement composés.

En réalité, les prodiges de la vie de Mahomet sont fort transparents. Il ne savait rien inventer de bien neuf. Pour lui, c'est le seul ange Gabriel qui est chargé de tous les miracles. La bataille de Badr est le seul événement qui fournisse un exemple d'une grande création merveilleuse, improvisée sur place : une légion d'anges combattit du côté des musulmans. Un

Arabe qui s'était placé sur les montagnes environnantes « vit un nuage s'approcher de lui et, du sein de ce nuage, il entendit sortir des hennissements de chevaux et une voix qui disait : « En avant, « Hazoum ! » (c'est le nom de l'ange Gabriel). D'autres affirmaient avoir distingué clairement « les anges à leurs turbans blancs dont un bout flottait sur les épaules, tandis que Gabriel, leur chef, avait le front ceint d'un turban jaune ».

Sous l'influence du génie persan, radicalement opposé au génie arabe, la légende de Mahomet s'est bien compliquée. La Perse, quoique domptée par l'islamisme, ne se conforma jamais à l'esprit sémitique. Mais l'Arabie se refusa à élever Mahomet au-dessus de l'humanité et à le soustraire aux affections de sa tribu, de sa famille et à d'autres plus humbles. Les historiens musulmans racontent qu'il aimait son cheval et sa chamelle, qu'il essuyait leur sueur avec sa manche ; qu'il soignait attentivement un vieux coq qui vivait chez lui pour se préserver du mauvais œil. Bon père de famille, il prenait par la main ses petits-enfants Hassan et Hossein, nés du mariage d'Ali et de sa fille Fatima, et les faisait sauter et danser. Il ne cachait pas sa passion dominante : « Deux choses au monde, disait-il, ont eu de l'attrait pour moi, ce sont les femmes et les parfums, mais je ne trouve de félicité pure que dans la prière. » Contrairement à ses propres prescriptions, il eut 15 femmes ; d'aucuns disent 25. La jalousie paraît avoir été un des traits de son caractère. Un verset du Coran défend expressément à ses femmes de se remarier après sa mort. Dans sa dernière maladie il disait à Aïcha : « Ne serais-tu pas satisfaite de mourir avant moi, et de savoir que ce serait moi qui t'envelopperais dans le linceul, qui prierais sur toi, qui te déposerais dans la tombe ?

— J'aimerais assez cela, répondit Aïcha, si je n'avais l'idée qu'au retour de mon enterrement tu viendrais ici te consoler de ma perte avec quelque autre de tes femmes. » Cette saillie fit sourire le prophète.

Mahomet, doux, sensible, exempt de rancune et de haine, avait conservé toute la sobriété et la simplicité des mœurs arabes, sans aucune idée de majesté. « Son lit était un simple manteau et son oreiller une peau remplie de feuilles de dattier. On le voyait traire lui-même ses brebis, il s'asseyait par terre pour raccommoder ses vêtements et ses chaussures. » Ce fut Omar qui déploya l'énergie nécessaire dans la fondation de la religion nouvelle. Omar fut, en quelque sorte, le saint Paul de l'islamisme, avec cette différence qu'il maniait le glaive qui tranche et décide. On ne peut douter, dit Renan, que « le caractère indécis de Mahomet n'eût compromis son œuvre sans l'adjonction de cet impérieux disciple, toujours prêt à tirer le sabre contre ceux qui n'admettaient pas sans raison la religion qu'il avait d'abord persécutée ». La conversion d'Omar, qui avait été envoyé par les koreichites pour tuer Mahomet, contribua d'une manière décisive au progrès de l'islamisme. Jusque-là les musulmans s'étaient cachés pour pratiquer la nouvelle religion. L'audace d'Omar, l'ostentation qu'il mettait à s'avouer musulman, la terreur qu'il inspirait, leur donna le courage de paraître au grand jour. Mahomet ne semble pas avoir vu au-delà de l'horizon de l'Arabie ; il n'a pas cru que sa religion pût convenir à d'autres qu'aux Arabes. Le principe de répandre l'islamisme par la conquête appartient à Omar. C'est lui qui, après la mort de Mahomet, « gouvernant en réalité sous le nom du faible Abu-Bekr, au moment où l'œuvre du prophète, à peine ébauchée,

va se disloquer, arrête la défection des tribus arabes et donne à la religion nouvelle un dernier caractère de fixité ».

Mahomet se conformant, peut-être, un peu plus aux mœurs arabes, eut pourtant des traits de caractère impardonnables, quoique moins violents que ceux de son disciple Omar. Il n'hésita pas à permettre le brigandage, les assassinats, à mentir à la guerre par stratagème. Dans d'autres circonstances, il pactise avec la morale dans un intérêt politique. Une des plus singulières est celle où « il promet d'avance à Othman le pardon de tous ses péchés, en compensation d'un grand sacrifice pécunier ». Il était impitoyable pour les rieurs. La seule femme pour laquelle il se montra rigoureux à la prise de La Mecque fut la musicienne Fartanâ qui chantait fréquemment les vers satiriques que l'on composait contre lui. Sa conduite à l'égard de son secrétaire qui écrivait le Coran sous sa dictée, assistant de trop près à son inspiration, est très singulière. Mahomet ne l'aimait pas ; il l'accusait de changer des mots et de dénaturer le sens de ses dictées. Ce secrétaire, agité de sinistres pressentiments, s'enfuit et abjura l'islamisme. Après la prise de La Mecque, il retomba entre les mains des musulmans. Mahomet ne se laissa arracher son pardon qu'avec une peine infinie.

Les musulmans, dit Renan, ont la conviction que la noblesse de caractère peut s'allier à un certain degré d'imposture, voire de supercheries. « Le chef de la secte des Wahhabites, Abd-el-Wahhab, un vrai déiste, le Socin de l'islamisme, n'inspirait-il pas à des soldats la plus aveugle confiance en leur donnant, avant la bataille, un sauf-conduit signé de sa main et adressé au trésorier du paradis pour que celui-ci les y admît d'emblée et sans interro-

gatoires préalables ? » Tous les fondateurs des *khouans*, ou ordres religieux d'Algérie, réunissent le double caractère d'ascètes et d'ambitieux charlatans. Sidi-Aissa, le plus étrange de ces modernes prophètes, n'est qu'un jongleur et montreur de bêtes.

Bien entendu, Mahomet n'a aucun rapport avec ces imposteurs de bas étage. Il avait la tête lucide et croyait sincèrement à sa propre mission.

Selon Weyl et Washington Irving, les dernières sourates du Coran, si resplendissantes de poésie, seraient l'expression naïve de Mahomet, tandis que les premières sourates, pleines de politique, chargées de disputes, de contradictions, d'injures, seraient l'œuvre d'un âge pratique et réfléchi. On ne peut nier que les premières apparitions de son génie prophétique ne soient empreintes d'un caractère de sainteté : « On le voyait en prière dans les vallées désertes des environs de La Mecque. Un soir, après qu'il n'eut pas rencontré un seul individu, homme ou femme, libre ou esclave, qui ne l'eût accablé d'affronts et n'eût repoussé ses exhortations avec mépris, accablé, découragé, il s'enveloppa de son manteau et se jeta sur une natte. C'est alors que Gabriel lui révéla la belle sourate : « O toi qui es enveloppé d'un manteau, lève-toi et prêche. » Toutefois, ajoute Renan, « ce parfum de sainteté n'apparaît qu'à de rares intervalles dans sa période d'activité ».

5. **L'islamisme après Mahomet.** — Du vivant du prophète, un cercle de fidèles primitifs lui était sincère et dévoué, en particulier les Mohadjir et les Ansar (1) dont la foi était à peu près absolue.

(1) Les Mohadjir étaient des Mecquois qui accompagnèrent Mahomet dans sa fuite *(hedjra)* ; les Ansar, les Médinois qui l'accueillirent et le défendirent contre ses propres concitoyens.

A part ce groupe qui ne dépassait pas quelques milliers d'hommes attachés à Mahomet, tout le reste de l'Arabie n'avait que l'incrédulité la moins déguisée. Il y avait à La Mecque tout un parti d'hommes d'esprit, riches, nourris de l'ancienne poésie arabe, qui demeurèrent au fond incrédules, quoiqu'ils aient embrassé pour la forme l'islamisme. Ces hommes, qui tenaient à conserver leurs habitudes et allures profanes, lui étaient opposés. C'est le parti qu'on appelait les *Mounafikoun* (faux musulmans) ; il joua un rôle important dans le Coran. A la bataille de Honayn, où les musulmans furent mis en déroute, ce parti manifesta sa joie maligne. « Par ma foi ! dit Calada, je crois que cette fois-ci Mahomet est à bout de sa magie. » « Voyez-les, disait Abû-Sofyan, ils courent jusqu'à ce que la mer les arrête. »

Tout le Ier siècle de l'islamisme est marqué d'une lutte acharnée entre ces deux partis, le groupe fidèle de Mohadjir et d'Ansar, et le parti opposant, représenté par la famille des Omeyyades ou d'Abû-Sofyan. Le parti des musulmans sincères avait toute sa force dans Omar ; mais après l'assassinat de ce dernier, c'est-à-dire 12 ans après la mort de Mahomet, le parti des opposants triomphe par l'élection d'Othman, neveu d'Abû-Sofyan, le plus dangereux ennemi de Mahomet. Tout le khalifat d'Othman fut une réaction violente contre les partisans du prophète, qui se virent écartés des affaires et impitoyablement persécutés. Les provinces ne pouvaient souffrir que la petite aristocratie des Mohadjir et des Ansar, groupée à La Mecque et à Médine, s'arrogeât à elle seule le califat. Ali, le vrai représentant de la tradition primitive de l'islamisme, fut toute sa vie un homme impossible, et son élection ne fut jamais prise au sérieux dans les provinces. De toutes parts,

on tendait la main vers la famille Omeyyade qui contracta à la suite d'habitudes syriennes l'usage du vin, la pratique des rites païens, ne tenant compte d'aucune tradition du prophète, des mœurs musulmanes et du caractère sacré des amis de Mahomet. De là l'étonnant spectacle que présente le 1er siècle de l'hégire, tout occupé à exterminer les musulmans primitifs, les vrais pères de l'Islam. Ali, le plus saint des hommes, le fils adoptif du prophète, Ali que Mahomet avait proclamé son vicaire, est égorgé sans pitié. Hossein et Hassan, ses fils, que Mahomet a tenus sur ses genoux et couverts de baisers, sont égorgés. Ibn Zahir, le premier né des Mohadjir, qui reçut le premier aliment, la salive de l'apôtre de Dieu, est égorgé. Les fidèles primitifs, serrés autour de la Caaba, qui continuaient encore la vie arabe, passant le jour à causer dans le parvis et à faire les tournées processionnelles autour de la pierre noire, ne purent résister aux Omeyyades qui finirent par percer leur sanctuaire. « Ce fut un étrange scandale que ce dernier siège de La Mecque, où l'on vit les musulmans de Syrie mettre le feu aux voiles de la Caaba et la faire crouler sous les pierres de leurs balistes. On dit qu'à la première pierre lancée contre la maison sainte, le tonnerre se fit entendre ; les soldats de Syrie tremblèrent. « Allez tou-
« jours, dit le chef, je connais le climat de ce pays, les
« orages sont fréquents dans cette saison. » En même temps, il saisit les cordes de la baliste et les mit lui-même en mouvement.

On arrive à cette conclusion significative : le mouvement musulman s'est produit sans foi religieuse — en dehors d'un petit nombre de fidèles primitifs. Mahomet n'a pas réussi à convaincre dans une large mesure l'Arabie, ni abattre l'opposition représentée par le parti omeyyade, qui finit par

triompher, en allant égorger jusque dans la Caaba tout ce qui restait de la génération primitive et pure. « De là, dit Renan, cette indécision où flottait jusqu'au XIIe siècle tous les dogmes de la foi musulmane ; de là cette philosophie hardie proclamant sans détour les droits indéfinis de la raison ; de là ces sectes sans nombre, confinant par des nuances indiscernables à l'infidélité la plus avouée : karmathes, fatimites, ismaéliens, dualistes, druses, haschischins, zendiks, sectes secrètes à double entente, alliant le fanatisme à l'incrédulité, la licence à l'enthousiasme religieux, la hardiesse du libre penseur à la superstition de l'initié. Ce n'est réellement qu'au XIIe siècle que l'islamisme a triomphé des éléments indescriptifs qui s'agitaient dans son sein par l'avènement de la théologie ascharite et l'extermination violente de la philosophie. » De même le ciment des édifices religieux ne se durcit qu'en vieillissant.

Ce qui est déplorable, aux yeux de Renan, c'est que la fleur de délicatesse de l'Arabie semble se dessécher à l'avènement de l'islamisme. Ses derniers poètes de la grande école disparaissent, en s'opposant à la religion naissante.

Après Mahomet, l'Arabie est humiliée, dispersée par les provinces conquises. Cent ans après, son génie est entièrement effacé. L'Arabie semble ainsi disparaître de la scène du monde, alors que sa langue et sa religion vont porter la civilisation depuis la Malaisie jusqu'au Maroc, de Tombouctou à Samarkand. Oubliée, réfugiée dans le désert, elle reprend sa vie comme au temps d'Ismaël.

6. Aspect philosophique de l'islamisme. — La tentative de l'islamisme dans l'histoire présente une grande originalité. Le génie arabe trouve en

Mahomet, fondateur de la civilisation du monothéisme, sa dernière expression. Cette civilisation est importante, du point de vue de la transformation de la vie sociale et économique, surtout si l'on songe à la valeur philosophique du monothéisme, à sa grande supériorité, qui a fini par entraîner presque tous les peuples aryens à ses idées.

Cette révolution spirituelle, si intense en Arabie, est due à l'instinct du prophétisme qui est propre aux peuples sémitiques. Les Juifs, qui peuvent se glorifier de leurs grands prophètes, déclarent que l'esprit prophétique a disparu chez eux après la destruction du second temple. C'est ce qui explique, en un certain sens, l'hostilité farouche souvent répétée dans le Coran à leur égard. Quoi qu'il en soit, pour Renan, le prophétisme apparaît comme la conséquence nécessaire du système monothéiste. Les peuples, qui ce croyaient sans cesse en rapport immédiat avec la Divinité, n'ont vu que deux manières de concevoir l'influence de Dieu sur le gouvernement de l'univers : « Ou bien la force divine s'incarne sous une forme humaine, c'est *l'avatar* indien ; ou bien Dieu se choisit pour organe un mortel privilégié, c'est le *nabi* ou prophète sémitique. » Il y a dans le système sémitique une grande distance entre Dieu et l'homme. La communication de l'un à l'autre ne s'opère que par l'intermédiaire d'un interprète qui reste absolument distinct de celui qui l'inspire.

Mahomet voyagea en Syrie, eut des rapports avec des moines chrétiens et subit probablement l'influence personnelle de son oncle Waraca, si versé dans les écritures juives et chrétiennes. Tout cela contribua à l'initier à tous les problèmes religieux de son siècle. Il ne savait ni lire ni écrire, mais les histoires bibliques avaient pénétré jusqu'à lui par

des récits qui l'avaient vivement frappé. De sorte que Renan a pu remarquer que la partie narrative du Coran n'est que la reproduction des traditions *talmudiques* et des évangiles apocryphes, surtout de l'Evangile de l'Enfance.

Le Coran est à la fois une révélation littéraire et une révolution religieuse. La révolution religieuse n'admet ni pape, ni conciles, ni évêques d'institution divine, en tout cas, elle n'a pas un clergé bien déterminé. L'islamisme ne s'est jamais soucié de sonder l'abîme redoutable de l'infaillibilité ; il a donc moins à s'effrayer, en un certain sens, du réveil du rationalisme.

Si nous confrontons maintenant l'islamisme avec le judaïsme et le christianisme, nous constatons des traits particuliers qui ne paraissent pas cadrer parfaitement, surtout avec le christianisme.

La religion judéo-chrétienne est en quelque sorte mitigée, du fait que les Juifs avaient subi successivement l'influence de la Perse, puis celle du néo-platonisme, en ce qui concerne la Trinité qui aura une importance bien plus grande dans le christianisme que dans le judaïsme. Pour celui-ci, comme nous l'avons montré dans *La Kabbale*, la Trinité ne joue qu'un rôle accessoire, en tout cas de nature purement symbolique, puisque les kabbalistes tiennent surtout au nombre dix (dix *sephiroth*). Israël reste fidèle, comme après lui l'Islam, à la prescription du Décalogue : « Tu n'auras qu'un seul Dieu. »

La doctrine judéo-chrétienne, contrairement à l'islamisme, ne comporte pas un vide entre le Créateur et la créature humaine. Ce vide, soit chez les Juifs, soit surtout chez les Chrétiens, est comblé par une série d'intermédiaires. Chez les Chrétiens, c'est d'abord Jésus ou Dieu fait homme. Autrement dit, Dieu qui s'abaisse volontairement jusqu'à

l'homme pour racheter ses péchés et l'élever jusqu'à lui. C'est ensuite le Saint-Esprit, qui descend sur certaines âmes privilégiées pour les pénétrer des rayons de la grâce divine et les hausser au-dessus de la simple humanité. Puis apparaissent d'autres intermédiaires entre le monde d'ici-bas et le monde supérieur, les archanges et les anges inférieurs à Dieu, au Verbe, à l'Esprit-Saint, mais supérieurs à tous les hommes. Ensuite, au milieu des hommes eux-mêmes, nous trouvons les prophètes, les apôtres, les saints, hiérarchie descendante des prêtres, classés en de multiples degrés, qui relient l'Etre suprême aux hommes par une série de transitions.

Rien de cela ne convient à l'Islam. Mahomet, en tant qu'envoyé de Dieu, ne prétend pas abolir les deux révélations successives de Moïse et de Jésus. Son effort tend à les épurer et à les proclamer (Coran, III 2, 78 ; V, 52). Par épuration le prophète entend la purification des alternatives et des falsifications que leur ont fait subir les juifs et les chrétiens, dépositaires des Ecritures. En premier lieu, il s'attaque au dogme de la Trinité (C., IV, 169 ; V, 77) : Jésus n'est qu'un homme, fils de Marie ; il n'est pas le fils de Dieu. Dire que Dieu a un fils, c'est proférer le plus horrible blasphème. « Peu s'en faut, en l'entendant, que les cieux ne se fondent, que la terre ne s'entrouvre, que les montagnes ne s'écroulent » (C., XIX, 92). Le Saint-Esprit garde son nom *(Roûh o'l-codoci)* mais il n'occupe que le rang d'un ange, susceptible de s'identifier avec l'ange Gabriel. Sa fonction consiste à apporter aux prophètes, à Jésus comme à Mahomet, la révélation divine. Marie demeure la vierge Marie, bien qu'elle ait perdu le titre de « Mère de Dieu », et même celui d'un prophète Messie (C., III, 42 ; XIX, 20 ; XXI, 91 ; LXVI, 12). L'immaculée

conception du « prophète Jésus » suppose un miracle qui montre une fois de plus l'humiliation de la raison humaine et l'élargissement de l'abîme entre l'homme et Dieu, ce qui peut s'accorder avec la nouvelle religion. Les anges innombrables, quoique déchus du rang semi-divin que leur attribue la foi judéo-chrétienne, subsistent. Voici comment leur déchéance se présente :

« Dieu annonce aux anges qu'il va établir un vicaire de Dieu sur la terre ; il crée Adam d'argile, et leur ordonne à tous de se prosterner devant la nouvelle créature. Iblis seul refuse, enflé d'orgueil : « Je vaux mieux que lui, dit-il : tu l'a créé de boue « et tu m'as créé de feu ! » Dieu le maudit alors, le chasse, et il devient Satan le lapidé, l'éternel tentateur, l'incarnation du mal. »

Ce trait domine avec insistance dans le Coran : « Eh quoi ! c'est Allah qui agit ainsi. Ce Dieu seul adorable, devant qui l'homme par lui créé, n'est rien, c'est Lui seul qui ordonne à tous les anges de se prosterner aux pieds du premier homme comme pour l'adorer. »

Après avoir ruiné la Trinité, il fallait viser les anges prétendus « filles de Dieu », objets d'idolâtrie, en les frappant avec vigueur ; car, s'ils étaient placés à une certaine hauteur entre l'homme et Dieu, il y aurait sacrilège. Il était donc nécessaire de les rabaisser hyperboliquement au-dessous de l'homme, afin de montrer par une image hardie que Dieu en personne leur ordonne d'abdiquer solennellement leurs prétentions, en se prosternant devant Adam, sa créature.

En ce qui concerne le caractère du prophète, il importe de distinguer le point de vue judéo-chrétien et celui de l'Islam. Aux yeux des juifs et des chrétiens, un prophète est un homme en qui

l'Esprit-Saint de Dieu réside. La révélation est une inspiration qui le dirige, le vivifie sans le déterminer dans ses paroles et ses actes. Pour les musulmans, au contraire, le prophète n'est que porte-voix, simple instrument arbitrairement choisi parmi les créatures humaines ; son rôle est purement passif dans le mécanisme de la révélation coranique.

Le Coran est la parole même de Dieu, parole éternelle, incréée, qui fut écrite au ciel avant la création du monde (ce qui fait songer à la *hagada* chez les juifs pour la Thora) ; sur la Table gardée par l'ordre de Dieu, le messager de la révélation divine, l'ange Gabriel, vient lire dans cet exemplaire type une portion déterminée. Puis il traverse l'espace qui sépare les cieux de la terre, apparaît au prophète Mahomet, se tenant suspendu dans les airs à une distance de deux portées d'arc au plus, et lui récite fidèlement (C., XXVI, 193, 194) le texte à révéler (C., LIII, 1 à 12). Il ne reste plus au prophète qu'à le réciter à son tour, tout aussi fidèlement, aux autres hommes (C., LXXV, 16 à 18). De sorte que l'Esprit-Saint est devenu un ange, c'est-à-dire un messager (en arabe *mal'ak* et en hébreu *mal'akh*), une créature semblable aux autres créatures. Le prophète Mahomet, « sceau de la prophétie », n'est qu'un simple porte-voix.

En d'autres termes, le prophète juif ou chrétien est « l'homme de l'Esprit » (Osée, IX, 7), tandis que le prophète musulman est l'homme de la lettre : le Coran est le discours même de Dieu. La doctrine islamique n'a aucune initiative, aucune spontanéité dans la réception de la révélation. Ce ne sont que des volontés divines, qui s'interposent entre Dieu et l'homme. Les saints et les prêtres, moins importants que les anges et les prophètes, sont également dépourvus de tout caractère surhumain. D'ailleurs,

dans le Coran, on ne trouve aucune trace des uns et des autres. Le culte des saints n'est devenu florissant et très vite que dans les pays de l'Empire musulman, où il représentait, selon Carra de Vaux, la réaction des peuples conquis. Il est en effet contre l'esprit de l'Islam qui n'admet pas d'intercesseurs auprès de Dieu (C., X, 3). La secte wahabite, partie de la province arabe la mieux protégée, a protesté contre le culte des saints. « Nulle part, dit Goldziher, une muraille aussi inflexible n'a été élevée contre la Divinité unique infinie de la race humaine. » Les prêtres, apparus tardivement dans l'Islam, ne jouent aucun rôle sérieux. N'ayant pas de véritable hiérarchie, ils ne reçoivent et n'administrent aucun sacrement. « Le premier venu, dit Gauthier, si on lui reconnaît les aptitudes suffisantes, peut exercer au pied levé leur ministère. » Comme ils n'ont aucun caractère sacré, ils ne sont pas à proprement parler des prêtres, mais des hommes semblables aux autres.

Philosophiquement parlant, le Dieu de l'Islam est une entité abstraite, invisible, mais qui se manifeste par la création de tous les êtres, simples et compliqués, variés dans leur grandeur et dans leur petitesse, depuis les innombrables étoiles jusqu'aux insectes, en un mot, par la création de l'univers.

Le Dieu de l'Islam, du point de vue ethnique, est le Dieu sémite par excellence, dont l'idée peut être suggérée par la vue austère du désert, uniforme et infini, sujet à des changements terrifiants et inexplicables. Il peut également naître des méditations profondes des philosophes.

Ce Dieu implique pour caractères fondamentaux l'unité, la toute-puissance et l'incompréhensibilité. L'unité divine est pour les musulmans le dogme

essentiel ; il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est un, ce qui fait penser à la façon dont les philosophes juifs du Moyen Age (Ibn Gabirol, etc.), insistent sur l'unité de Dieu. Le Dieu de l'Islam est purement un et n'admet pas d'hypostases. Toutefois, il est plus que le Dieu de la Bible ; bien qu'il soit miséricordieux, Allah est un Dieu puissant et terrible, dont la colère anéantit en un instant les peuples rebelles. De plus ses desseins nous sont impénétrables. L'homme doit s'abstenir de chercher à sonder les secrets de sa majestueuse providence. Allah n'est pas seulement terrible, sa volonté se manifeste par une activité et une puissance sans bornes. Ses décrets ne sont que des ordres. Si l'on considère que sa volonté est une décision inébranlable vis-à-vis de ses créatures, on est amené à en déduire le dogme de la prédestination, pour le bien comme pour le mal, pour le salut comme pour la damnation. De là découle une doctrine fataliste. Ce fatalisme apparaît clairement dans les textes du Coran, sourate mecquoise (LXXVI, 21 à 23) : « Celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. *Mais vous ne voulez que si Dieu veut.* Il fait entrer *qui il lui plaît* dans sa miséricorde ».

Ce dogme de la prédestination, sur lequel nous reviendrons, se manifeste d'une manière saisissante dans la secte wahabite, qui, selon l'avis de divers auteurs, a conservé fidèlement l'esprit de l'Islam primitif. Il avait été déjà proclamé par Al-Achari, transfuge mo'tazilite, conservateur ardent de l'ancienne orthodoxie intransigeante.

A part la secte cadarite (*Cadar*, pouvoir sur ses actions) qui, sous l'influence de doctrines étrangères, admettait le libre arbitre, mais qui disparut rapidement, aucune école musulmane n'a reconnu à l'homme un pouvoir réel sur ses propres actions.

Dans son *Histoire des philosophes et théologiens musulmans*, Degat affirme que la croyance au libre arbitre, introduite dans le Coran, ne peut être qu'une hérésie cadarite ; il la considère comme un élément adventice d'origine étrangère, probablement chrétienne, qui devait, en tant qu'élément contradictoire, disparaître dans le travail de concentration et d'élaboration de la doctrine islamique.

Il serait pourtant difficile de nier que son élimination fut opérée dans le Coran même avant l'Hégire. Sauf tout au début, dit Gauthier, « peut-être, la doctrine du Coran, comme celle de l'Islam ultérieur, est fataliste : elle proclame l'universelle prédétermination des actes, des volitions et des destinées par la volonté arbitraire de Dieu ».

Le mot *volonté* se heurte également à un obstacle. Aux yeux des théologiens musulmans, « la volonté (divine) semblerait offrir quelque prise à l'intelligence humaine et rattacherait encore l'homme à Dieu par un lien problématique ». Ils brisèrent ce lien qui ne pouvait leur convenir, en vidant de tout contenu le concept de volonté divine, allant jusqu'à déclarer qu'ils étaient prêts à abandonner le mot qui l'exprime.

Al-Gazali, dans son *Tahâfot al falacifa*, dit que le mot volonté *(irâda)* existe dans le langage pour désigner ce en quoi il y a désir *(gharadh)*. Or Dieu n'a pas de désir. Il importe donc qu'il soit désigné par un autre mot et non par volonté. Cet attribut divin, improprement appelé volonté, ne peut être qu'une activité créatrice, indépendante de tout désir, de tout amour, même désintéressé, car l'amour, selon les motakallimun, suppose un désir, un besoin, une privation. Le Dieu de l'Islam, profondément différent du Dieu judéo-chrétien, n'aime point ses créatures.

Une telle divinité dépasse l'intelligence, la raison et, bien entendu, toute considération affective, désir ou amour. Elle se caractérise par une exemption *(tanzih)* totale. Allah, situé sur une hauteur incommensurable, est exempt de toute analogie avec sa créature qu'il domine. Son activité créatrice, transcendante, se traduit par une puissance insensible, par une omnipotence pure, absolue.

Cette austérité qui découle d'une si grande hauteur — susceptible à la rigueur de convenir à des esprits philosophiques élevés — ne peut être que décourageante pour l'être chétif et sensible, qui, dans cette doctrine, ne peut atteindre Dieu par l'amour, puisqu'il se sent séparé de lui par un abîme. Il lui semble qu'il se trouve devant un despote absolu, qui agit arbitrairement sur son sort. L'attitude de ce pauvre croyant se ramène à celle de l'esclave qui se prosterne en tremblant aux pieds de son maître. Cette vertu fondamentale, qui donne son nom à la religion elle-même, est la *résignation* c'est-à-dire *islam.*

Il n'en est pas ainsi pour les juifs ni pour les chrétiens, qui conçoivent un Dieu raisonnable rémunérant équitablement les hommes suivant leurs œuvres librement accomplies. Maïmonide, dans *Le guide des égarés*, dit que le libre arbitre, principe fondamental, n'a été dans le judaïsme l'objet d'aucune contradiction. Les juifs et les chrétiens ne sont pas séparés de Dieu par une muraille épaisse, ils vivent plus ou moins en lui, et ils le sentent vivre en eux. Un pareil sentiment ne peut inspirer que la confiance et l'amour.

Si l'on considère l'absence de toute affection humaine dans la doctrine musulmane, il n'est pas étonnant de constater, dit Gauthier, que, parmi les innombrables confréries religieuses répandues dans

l'Islam, il ne s'en trouve pas une seule qui, comme tant d'ordres monastiques chrétiens, se soit expressément vouée à quelque mission charitable, secours aux malheureux, assistance aux malades, protection des pèlerins, rachat de captifs, etc.

C'est là le fond essentiel de l'Islam du passé, étroitement monothéiste, de caractère bien sémitique, fort peu mystique, s'opposant à la philosophie grecque qui reflète le panthéisme, le mysticisme et le rationalisme. Plus tard, se trouvant en contact plus ou moins étroitement avec la civilisation occidentale, éclairés sur les conséquences politiques, sociales et économiques, des doctrines musulmanes, qui durent sentir la supériorité de cette civilisation, finirent par éprouver le besoin d'une évolution assez radicale, qui aboutit au triomphe d'une interprétation voisine du rationalisme et du libéralisme de l'esprit occidental. Cette tendance a pu se manifester au sein de l'Islam, chez une petite élite motazilite, *soufi*, *falâcifa*, dont la secte orthodoxe n'a pas laissé de subir, dans une certaine mesure, l'heureuse influence.

Nous verrons dans la suite que leur double qualité de musulmans et de philosophes hellénisants faisait aux *falâcifa* une nécessité primordiale de concilier les contraires. Cette tentative semble une gageure. Car en dépit de cette conception d'un accord entre la philosophie et la religion — pensée maîtresse et originale de cette fusion gréco-islamique — l'Arabe demeure au fond fidèle à sa tendance originelle, indépendamment même du coup mortel asséné à la philosophie par Al-Gazali et d'autres théologiens célèbres. Il reste profondément attaché à son sol primitif, à la racine profonde de sa religion, même quand, sous des influences étrangères, il semble pencher vers le mysticisme.

Chapitre III

SECTES PHILOSOPHIQUES

1. **Ambiance.** — La race arabe proprement dite tout en se préservant des mélanges avec les peuples qu'elle a conquis, subira l'influence de leurs civilisations — grecque, romaine, juive, chrétienne — qui la rendent plus ou moins homogène. L'Arabe nomade le moins mystique, le moins porté à la méditation philosophique, par contre le plus littéraire du monde, va maintenant se transformer peu à peu.

Tant que l'Islam fut entre les mains de la race arabe, sous les quatre premiers khalifes et sous les Omeyyades, il ne se produisit dans son sein aucun mouvement intellectuel profond. Omar, dit Renan, n'a pas brûlé la bibliothèque d'Alexandrie, mais le principe qu'il a fait triompher dans le monde n'en était pas moins destructeur de la recherche savante et du travail de l'esprit. Les Omeyyades, eux aussi, en vue de maintenir leur domination et leur caractère ethnique, repoussaient le libre arbitre qui s'opposait à leur despotisme, et faisaient démontrer par leurs théologiens que la doctrine du Coran (quoique peu précise) exprime la prédestination, c'est-à-dire que tout est décidé d'avance, et qu'il importe donc de s'incliner devant les décrets des souverains, si durs soient-ils, comme devant ceux de Dieu, Maître éternel.

Tout changea quand la Perse vers l'an 750 prit le dessus et fit triompher la dynastie des enfants

d'Abbas sur celle des Beni Omeyya. Le centre de l'Islam se trouve transporté dans la région du Tigre et de l'Euphrate. Cette région, où florissaient depuis des siècles l'art, l'industrie et l'activité intellectuelle, était encore pleine des traces d'une des plus grandes civilisations. La philosophie chassée de Constantinople vient se réfugier en Perse. Chosroès fait traduire les livres de l'Inde. Les chrétiens nestoriens étaient versés dans la science et la philosophie grecques. L'Islam qui arrêta net, pendant une centaine d'années, ce beau développement spirituel d'Iran ne l'étouffa pas définitivement. L'avènement des Abbassides ressuscita l'éclat de Chosroès. Des troupes persanes avec des chefs persans contribuèrent beaucoup à la révolution qui porta cette dynastie au trône. Ses fondateurs, Aboul-Abbas et surtout Mansour, étaient toujours entourés de Persans. La ville de Harran, qui était restée païenne, avait gardé toute la tradition scientifique de l'Antiquité grecque. Elle a pu fournir à la nouvelle école un contingent important de savants (surtout d'habiles astronomes), étrangers aux religions révélées. Bagdad devint la capitale de cette Perse renaissante. Bien que dans tous les pays conquis, l'arabe ne pût être supplanté, pas plus que la religion de l'Islam. Mansour, Haroun al Rachid, Mamoun, contemporains des Carolingiens, dans cette civilisation de caractère nouveau et surtout mixte du point de vue linguistique et religieux, étaient à peine musulmans, écrit Renan. Ils avaient l'esprit curieux des choses exotiques et païennes ; ils s'informaient de l'Inde, de la vieille Perse de Zoroastre et surtout de la Grèce. Comme nous l'avons dit précédemment, ces khalifes étaient d'humeur changeante. Au contact des piétistes musulmans qui amenèrent à la Cour d'étranges réactions, le khalife, à certain moment, se

faisait dévot, et n'hésitait pas à sacrifier ses amis libres penseurs ; puis de nouveau, saisi par le souffle de l'indépendance, il rappelait ses savants et ses compagnons de plaisir. La vie libre recommençait au grand scandale des musulmans puritains. Les fables des *Mille et une nuits* ont fixé dans toutes les imaginations les traits de cette curieuse civilisation de Bagdad, mélange de rigorisme officiel et de secret relâchement qui reflètent l'âge de jeunesse et d'inconséquences. C'est ainsi que les arts de la vie païenne fleurissaient sous la protection des chefs mal-pensants d'une religion fanatique. Le libertin se voyait flatté et recherché à la Cour, sans cesser de courir le risque des plus cruels châtiments. C'est sous le règne de ces khalifes, tantôt tolérants, tantôt persécuteurs, qu'une certaine liberté de penser se développa, en particulier sous l'aspect des *Motekallimoun* (disputeurs) sur lesquels nous reviendrons. Ces Motekallimoun tenaient des séances, où toutes les religions étaient examinées sous l'angle de la raison. Voici à titre d'exemple un compte rendu d'une de ces séances, fait par un dévot et traduit par Dozy que Renan cite :

Un docteur de Kairouan demande à un pieux théologien espagnol qui avait fait le voyage de Bagdad si, pendant son séjour dans cette ville, il avait assisté aux séances des Motekan lemoun. — J'y ai assisté deux fois, répond l'Espagnol, mais je me suis bien gardé d'y retourner. — Et pourquoi ? — Vous allez en juger... A la première séance à laquelle j'assistai se trouvaient non seulement des musulmans de toute sorte, orthodoxes et hétérodoxes, mais aussi des mécréants, des guèbres, des matérialistes, des athées, des juifs, des chrétiens ; bref, il y avait des individus de toute espèce. Chaque secte avait un chef instruit dans la salle, tous se levaient en signe de respect, et personne ne reprenait sa place avant que ce chef se fût assis. La salle fut bientôt comble, et lorsqu'on se vit au complet, un des individus prit la parole : « Nous sommes réunis pour raisonner, dit-il. Vous connaissez tous les condi-

tions. Vous autres, musulmans, vous ne nous alléguerez pas des raisons tirées de votre livre ou fondées sur l'autorité de votre prophète ; car nous ne croyons ni à l'un ni à l'autre. Chacun doit se borner à des arguments tirés de la raison. » Tous applaudirent à ces paroles...

Le ralentissement momentané de la rigueur orthodoxe suscita dans le monde arabe un véritable mouvement philosophique et scientifique. Les médecins chrétiens, continuateurs des dernières écoles grecques, étaient fort versés dans la philosophie péripatéticienne, la médecine, les mathématiques, l'astronomie. Les khalifes utilisèrent leurs connaissances et les employèrent à traduire en arabe les œuvres d'Aristote, d'Euclide, de Galien, de Ptolémée. Ce fut un mouvement philosophique intense qui résistera jusqu'à la fin d'Averroès. Des esprits actifs, tels qu'Al-Kindi, commencèrent à spéculer sur les problèmes éternels que se pose l'homme, sans être en mesure de les résoudre. On les appela *failasouf*. Ce mot exotique, étranger à l'Islam, fut pris en mauvaise part. *Failasouf* deviendra dans la suite une appellation redoutable, capable d'entraîner la mort ou la persécution, comme *Zendik* ou plus tard *farmaçoun* (franc-maçon). C'était là l'esprit rationaliste le plus avancé qui se produisait au sein de l'Islam. Une sorte de société philosophique, appelée *Ikhwan es safa*, les Frères sincères, se mit à publier une encyclopédie philosophique d'une élévation d'esprit remarquable. Deux grands hommes, Al-Farabi et Avicenne, occupèrent bientôt une place importante dans la philosophie. La science aussi progressa. L'astronomie et l'algèbre prenant, surtout en Perse, de remarquables développements. La chimie se révèle au dehors par d'étonnants résultats, tels que la distillation, peut-être même la poudre. Les musulmans d'Europe renforcent

l'Orient par leurs études. Ils apportent une collaboration active. Ibn Badja, Ibn Tofaïl, Averroès, sur lesquels nous reviendrons, élèvent la pensée philosophique à des hauteurs qui, depuis l'Antiquité, n'avaient plus été atteintes.

Pour saisir la pensée arabe dans toutes ses fluctuations, il est indispensable de s'arrêter sur le caractère général de ce mouvement philosophique inhérent aux diverses sectes spéculatives qui ont envahi le monde de l'Islam.

2. — **Les Mutakallimun.** — Le nom de ce groupe originel suscitera dans le milieu de l'Islam d'autres sectes plus ou moins distinctes entre elles. Les Mutakallimun (en hébreu *medaberim*, en latin *loquentes*) se servaient du *kalam* (discours, son, (*asouât*), parole de Dieu, *kalam Allah* (C,. II, 75), dans leurs efforts en vue d'une théologie rationnelle. Houtsma énumère comme Mutakallimun : les *Mu'tazilites*, les *Shi'ites*, les *Imamites*, les *Zaïdites*, les *Kharijites*, les *Sufis*. La Mu'tazila (de *i'tizal*, retrait, abstention), secte considérée comme la première des Mutakallimun, professe la doctrine de *manzila baina'l manzilatain* ou état intermédiaire entre des positions extrêmes. Elle est née à Baçra sur le Chath-el'Arab.

Chahrastani dit que le mot *kalam* avait deux significations primitives, l'une celle de la parole de Dieu, au sens du Logos philonien, chrétien et néo-platonicien, l'autre celle de la méthode de raisonnement ou l'art de discuter. Munk voit dans le *kalam* un procédé en vue d'utiliser des arguments philosophiques dans la défense de la religion.

Le raisonnement des Mutakallimun diffère de celui d'Aristote. Ils n'admettent pas la causalité, telle qu'elle est professée par les péripatéticiens ; ils

ont des postulats qui ne correspondent pas aux leurs. Les philosophes et en particulier Maïmonide les ont sévèrement critiqués. Ils n'ont pas été non plus ménagés par les orthodoxes, qui suivaient à la lettre la tradition de l'Islam. Leur école a sombré, tout en laissant des traces dans la théologie musulmane qui s'est de plus en plus figée depuis le XIIe siècle.

Les Mutakallimun furent cependant des champions dans leur attitude révolutionnaire. Malgré la critique dont nous venons de parler, certaines de leurs sectes ont eu parfois des idées philosophiques très remarquables.

3. **Eléments philosophiques.** — La pensée arabe qui pénétra en Europe par l'intermédiaire des juifs à travers l'Espagne, est imprégnée profondément de la doctrine d'Aristote et de ses commentateurs. Le néo-platonisme, avec sa théologie de l'émanation, qui eut également une forte influence sur cette pensée, vint se greffer sur le tronc prédominant de l'aristotélisme.

Les commentateurs d'Aristote arrivèrent à considérer le νοῦς comme une substance psychique universelle qui, par sa pureté absolue, agit dans le chaos de la matière comme un principe éternel d'ordre. Ils ne s'attachèrent pas à la découverte véritable de la philosophie d'Aristote, ils se bornèrent à la découverte de la vérité en soi qui présentait un intérêt considérable à leurs yeux. Les écrits arabes n'impliquaient donc pas une œuvre d'exégèse, mais une étape fondamentale de l'investigation philosophique qui devait jouer un rôle important dans le domaine théologique.

Cette innovation d'ordre philosophique s'est imposée à l'Islam, grâce aux traductions païennes.

Parmi celles-ci, la *Théologie* du pseudo-Aristote et *De causis* ont beaucoup contribué à l'épanouissement de la pensée arabe.

La *Théologie* maintient, quoique assez faiblement, l'affirmation (qui se trouve dans Denys l'Aréopagite, le pseudo-disciple de saint Paul) d'un Dieu super-essentiel. De lui procède par émanation l'Intellect, agent dans lequel sont contenues les formes universelles des choses. Ce qui meut ce processus des principes, c'est l'amour qui n'est à l'origine que la vertu divine par laquelle Dieu désire échapper à sa propre solitude. C'est principalement ce désir qui se manifeste à l'Intellect ; la vertu et les autres émanations ne viennent qu'après lui. Dieu n'agit que par acte spontané, c'est-à-dire qu'il ne délibère pas et ne pense pas.

Le *De causis* s'oriente vers une conception plus claire de la pureté de la cause première, semblable à celle du pseudo-Aréopagite, mais présente une refonte des *Eléments de théologie* de Proclus. La cause première qui est la *bonitas*, τὸ ἀγαθον, est la cause de l'être : elle ne peut être que supérieure à l'être. L'être, l'intellect, l'âme, la nature viennent après elle. Par leur origine, toutes les choses générales et corruptibles se rapportent à l'incorruptible qui, seul, a l'existence par soi-même.

La *Théologie* et le *De causis* n'ont pas été les seules œuvres qui contribuèrent à la formation des sectes théologiques. Elles subirent également l'influence des penseurs chrétiens, en particulier du pseudo-Aréopagite, dont les ouvrages réputés à l'époque étaient très répandus et fort estimés par Philopon et par Jean Damascène.

Ce Philopon (ou saint Jean le Grammairien), de la fin du VIe siècle, offrit une ample matière à la spéculation arabe, par ses polémiques contre la

doctrine de Proclus qui concerne l'éternité du monde. Au VIII[e] siècle, saint Jean Damascène, lui-même, développa le concept de la super-essentialité de la nature divine. Se préoccupant du problème de la Trinité, il établira la doctrine de l'essence ou substance et des hypostases ou puissances dans lesquelles la pure essence de Dieu est réalité concrète. Le conflit tragique entre la toute-puissance divine et la prédestination d'une part, et la justice d'autre part, le tourmentait. Ce conflit n'a pas passé inaperçu des Motazilites qui en furent aussi tourmentés. Ce saint, tout en admettant la prescience de Dieu, niait que Dieu prédéterminât les actions de l'homme — lequel par son libre arbitre est digne de récompense et de châtiment.

4. **Ecoles juridiques.** — Le développement du *kalam* offre un caractère particulier. La spéculation musulmane, dit avec raison Quadri, n'a pas eu d'enfance. Elle se révèle subitement dans une vigoureuse puberté. Les sectes affrontent soudain les problèmes les plus profonds. Dès le début, le Coran se présente à leurs yeux comme la Loi universelle. La question de l'équité, du droit, qui repose sur l'origine divine, est primordiale aux yeux des juristes musulmans.

La première de leurs grandes écoles fut l'école hanéfite. Elle fut fondée par Abu Hanifa né à Koufa. Persan d'origine et arabe de langue, il enseigna à Baçra et mourut en prison à Bagdad en 150 ou 151 de l'Hégire (767). Ce juriste pur introduisit l'opinion *(ra'j)* qui pour le jurisconsulte tend étroitement à l'équité, source de droit à côté du Coran et de la tradition. Celle-ci est tenue « sur une ligne très secondaire, et à côté d'un usage complet de *qiyas* (analogies), auquel

elle est subordonnée ». Cette source du droit que représente l'opinion du jurisconsulte-juge *(faqîh)*, s'est manifestée dans la pensée juridique musulmane sous une forme rationnelle, qui fait penser au droit libre, en usage encore aujourd'hui chez les peuples progressistes. Ce droit n'a rien de commun avec le droit naturel des scolastiques, mythologie fondée sur les coutumes des animaux.

La seconde école de grande importance est celle des Malikites fondée à Médine par Malik ben Anas, né à Médine en 97 et mort en 170 de l'Hégire (795). Ce chef cherche à limiter le plus possible le *ra'y* (équité), en donnant plus de place à l'*igma* (unanimité) des docteurs de Médine. De la même façon que Hanifa avait introduit le critère de la préférence *(istihsân)*, Malik a fait entrer celui de l'utilité publique, qui n'est au fond qu'une variante du premier, avec cette différence qu'il accordait un grand intérêt à la collectivité. A côté de la tradition, il donna plus de vigueur à l'usage des décisions juridiques *(fetwa)*. Son œuvre principale est le *Mowatta* (systématisation pratique) qui reçut divers commentaires, entre autres celui de Iahya el Leiti et celui du hanafite Chaibani. Le système juridique de l'école malikite a prévalu jusqu'à nos jours en Algérie, dans les autres régions de l'Afrique du Nord et chez les noirs musulmans.

Une autre école juridique de l'Islam, également importante, est celle des Chafiites fondée par Mohamed ben Idris as Chafi'i, né à Gaza en 150, qui vécut à La Mecque et à Médine, puis en Egypte et à Bagdad ; il mourut en Egypte en 204 de l'Hégire. Celui-ci élargit le concept de l'*igma* (unanimité) dans le sens du consentement de tout le peuple musulman.

Abû Suleiman Da'ud, né à Kufa vers 200, vécut à Bagdad où il mourut vers 270 de l'Hégire (883) ; disciple des Chafiites, il forma en antithèse à ces

écoles la sienne, l'école zahirite, celle qui s'en tient à l'évidence des termes du Coran et de la tradition, sources, selon lui, uniques du droit.

A côté de ces considérations juridiques, il importe de rappeler Ahmad ibn Hanbal (né à Bagdad et y mourut en 242-855), qui vécut en différents endroits, surtout en Egypte. Plus théologien que juriste, fanatique de la lettre et de la Loi, il repoussa totalement l'usage du *ra'y* (équité). Il n'admit que la solution radicale de l'orthodoxie. Le *kalam* qu'il combattit sévèrement, représentait à ses yeux, par sa spéculation rationnelle, les hérésies des infidèles. Il était partisan de l'éternité du Coran, par laquelle les théologiens musulmans continuaient les traditions relatives au Logos, et pour laquelle fut établie une sorte d'inquisition, dite la « mihnah » à base d'interrogations et de supplices auxquels plusieurs khalifes prirent part.

Toutes ces discussions d'ordre juridique, où le Coran est intéressé, ont joué leur rôle dans les dissidences des sectes.

5. **Aspect spéculatif des dissidences.** — Les races ou plutôt les peuples qui ont été assujettis par l'Islam ne tardèrent pas à manifester leur réaction dans la secte des Motazilites, comme dans d'autres sectes de la même réaction et de conceptions encore plus nébuleuses et fanatiques que celles de l'Islam. Cette réaction assez farouche est l'œuvre des Chi'ites, héritiers de l'esprit zoroastrien, propre aux peuples de race persane. Les Motazilites s'efforcent avec ténacité de s'affranchir des superstructures de la théologie orthodoxe qui ont été ajoutées à la parole du Prophète ; et, en même temps, de corriger celle-ci en ce qu'elle avait de grossier et de matériel. Ils visent à adapter cette parole, par une sage

interprétation souvent allégorique, à l'esprit de peuples cultivés plus raffinés que les guerriers nomades de l'Arabie. C'est ce qui leur valut d'être regardés parfois comme « libres penseurs » au sein de l'Islam. La secte des Motazilites eut de nombreux adeptes. Au IIIe siècle de l'Hégire, sous le khalife al-Ma'mun, elle remporta un grand succès, mais ce succès fut passager. L'influence de la spéculation chrétienne sur les Motazilites fut notable. Ahmed ben Haijet de Bassora disait avec d'autres : le monde créé par Jésus fils de Marie (Denys l'Aréopagite appelait ce nom le Verbe divin) jugera aussi les morts. Rappelons que ce thème du jugement dans l'autre monde, accompagné de menaces violentes, se trouve déjà maintes fois dans la bouche de Mahomet.

Les Motazilites tentèrent de trouver une solution du problème de la nature de Dieu par la spéculation philosophique, qui, durant des siècles, avait préoccupé sectes et penseurs, néo-platoniciens et chrétiens, avant les musulmans. Leur méditation aboutit à considérer, ce qui est déjà dans le Coran, que Dieu est Un. Il est Un parce qu'il est nécessaire. Toutes les choses sont possibles, c'est-à-dire Dieu est une cause, tandis que le nécessaire n'a pas de cause.

Si l'on considère que le bien seul existe et que le mal est inexistant, comment expliquer la justice ? Si Dieu enfin ne punit pas, puisque le mal n'existe pas, il faut donc nier la justice. Cette manière d'envisager le bien et le mal, qui se rattache au problème de la justice, tourmenta les Motazilites qui ne sont ni athées ni brahmanes, mais sincèrement religieux. Il fallut trouver le moyen d'équilibrer la balance, afin que la justice se maintînt. Les Motazilites penchèrent du côté de la justice

et se firent appeler *ahl el adl va el tawhid*, les hommes de justice et de l'unité. Par quel argument ont-ils justifié cette doctrine ? Sauf quelques-uns, pour qui la nature pure, indépendante de Dieu et des hommes est seule capable de créer les actes humains, les Motazilites approuvèrent la liberté, qui maintient l'existence du mal, de la justice et de l'unité.

6. **Processus des actes humains.** — Beaucoup de Motazilites n'hésitent pas à soustraire les phénomènes cosmiques à la puissance divine. A leurs yeux, ces phénomènes sont produits par une cause physique, quelquefois même par une énergie latente dans les corps, principes qu'on retrouvera chez les Frères sincères, que Dieterici appellera les précurseurs de Darwin. Ceci s'accorde avec la doctrine de Mo'amer et de Al-Gahiz, selon laquelle la nature *(tabi'a)* se développe aussi indépendamment de l'acte divin que du vouloir humain.

Quelques Motazilites soutiennent à présent que Dieu ne peut faire que ce qu'il peut et, confirmant l'opinion d'Abou Hachim et d'Ibrahim an Nazzam : « Dieu doit faire telle chose. » D'autres disent qu'il ne peut faire ce qui est impossible ou l'absurde ; d'autres encore penchent vers des doctrines intermédiaires.

7. **Connaissance et création de Dieu.** — Pour les philosophes néo-platoniciens et pour ceux de l'époque médiévale, la connaissance de Dieu peut se rapporter à trois choses : à soi-même, aux universaux et aux particuliers. L'attribution de la connaissance particulière à Dieu signifierait, pour les néo-platoniciens et pour l'auteur (pseudo-Aristote) de la *Théologie*, son enveloppement dans la responsabilité des faits du monde. Comme cette

vue leur a paru inadmissible, ils arrivèrent à poser que dans son repos sublime Dieu ne connaît que lui-même. Pourtant il contient les principes de toutes choses, c'est-à-dire les causes des êtres qui sont des intelligibles universels. Ce sont eux que Dieu a voulus et connus en les voulant. La connaissance des particuliers en serait une dérivation naturelle. Mais, aux yeux des Motazilites, cela aurait représenté le renversement de la foi. La conciliation de la logique de la philosophie avec la logique de la religion n'était pas facile à faire. Tout en étant d'accord avec les philosophes, selon lesquels Dieu se connaît seulement lui-même, les Motazilites ont établi sous un aspect particulier que sa connaissance est celle des universaux au moment de la création et des particuliers après leur apparition. Ils pensaient que la science en elle-même crée l'une et l'autre connaissances ; qu'elle est susceptible de s'appliquer à Dieu dans la création de toute science, en dehors de cette sublime auto-connaissance qu'il a en lui-même. C'est pour cette raison que le Coran a été créé. Le Coran comme la Thora de Philon était considéré par les Mutakallimun comme la parole éternelle de Dieu. Mais comme il est créé *in subjecto*, c'est-à-dire dans les lettres et les sons, ou dans la mémoire du Prophète ou de l'ange Gabriel, il est sujet à périr. On conçoit qu'une telle thèse, de la non-éternité du Coran, est un blasphème aux yeux des théologiens orthodoxes.

8. **Prophétie et raison.** — Les Motazilites tenaient pour nécessaire la valeur spirituelle de la Prophétie, c'est-à-dire la Révélation. Grâce à cette sage appréciation, Al-Gazali pensait qu'ils ne devaient pas être rangés parmi les excommuniés, comme les athées et les brahmanistes. Dans l'ensemble, ils ne

pensaient pas que le Prophète avait seulement la vie pratique. Malgré la liberté de leur interprétation, ils vénéraient le Coran, qui était pour eux la vérité.

La Révélation est nécessaire, mais c'est la raison qui a permis de poser cette assertion. C'est la raison qui, à l'origine, l'a jugée ainsi, de même qu'elle met en garde contre les erreurs des sens, ou qu'elle apprécie la beauté et la grandeur de Dieu, ou qu'elle juge du miracle qui pourrait nous induire en erreur. Se rapprochant de nos protestants, les Motazilites ne reconnaissaient la nécessité de la prophétie que par la voie de la raison ou par l'interprétation de la raison naturelle. De telle sorte que les paroles du Prophète ne pourraient même pas être examinées, si la raison naturelle ne leur imposait pas l'obligation. Ces idées divergeaient profondément de celles des orthodoxes, pour qui, au contraire, c'est la Révélation qui astreint la raison humaine à la croyance.

9. **La justice.** — On peut dire que le problème de la justice, placé au centre de la spéculation, revêt le caractère d'une tragédie aux yeux des Motazilites. En considérant la justice dans ses rapports entre Dieu et la nature créée, ils pouvaient faire ressortir de la nature l'affirmation de la liberté. Mais une autre secte sentit la gravité de ce problème, en l'orientant par rapport à un postulat auquel la théologie orthodoxe ne pouvait pas renoncer, celui de la toute-puissance divine.

Les adeptes de cette secte pensaient « que si Dieu est, il n'est pas possible qu'il y eût d'autres causes des phénomènes que la volonté de Dieu ». Mais on sait que les Motazilites reconnaissaient que toutes les choses qui sont, sont possibles par nature, tandis que l'être divin est seul nécessaire. Achari et les

Acharistes allaient plus loin dans leur interprétation de cette thèse. En en tirant une conséquence logique, ils niaient la liberté des créatures. Cette liberté limiterait par nécessité l'acte de Dieu, en tant qu'elle poserait des nécessaires particuliers en face du nécessaire unique.

Dans cette spéculation acharite, Quadri voit le reflet de l'attitude et de la pensée augustiniennes, prise en un certain moment. Saint Augustin, qui est venu du manichéisme (1), est animé d'une passion antimanichéenne. Il voulait et devait démontrer qu'il n'y a qu'une seule volonté qui est le bien, et cette volonté est la cause de tout.

10. **El-Achari.** — Abù'l Hassan el Achari naquit à Baçra en 260 et mourut en l'an 324 de l'Hégire. Adepte d'abord du mutazilite Abù Ali al Jobbaï, il ne tarda pas à se séparer de lui pour se replacer dans les limites de la tradition. Après cette conversion, il écrivit de nombreux ouvrages (93 livres) dont Ibn Asakir a conservé les titres. Parmi ces ouvrages, une *Somme contre les gentils* (perdue), en 12 livres, combattant les infidèles et les hérétiques, et réfutait vers la fin les doctrines des brahmanistes, des juifs, des chrétiens et des zoroastriens. On a édité de lui un opuscule sur la légitimité du *kalam*, deux traités polémiques de théologie et un traité célèbre de dogmatique élémentaire, *Maqâlat al islâmiyyîn (Les opinions des musulmans)*.

(1) La religion manichéenne est fondée sur deux principes coéternels, celui du mal et celui du bien, ou celui de la lumière et celui des ténèbres. Au cours d'un conflit qui a éclaté entre eux, des parcelles de lumière furent englouties par les ténèbres. Pour rétablir l'ordre primitif des choses, Dieu créa le monde matériel, où les êtres ténébreux retiennent des parcelles de lumière. Lalibération de l'emprise des ténèbres est subordonnée à l'œuvre de la rédemption qui consiste dans une ascèse très sévère que pratiquent les initiés du manichéisme. C'est ce mélange des éléments lumineux et des éléments ténébreux qui explique le mal dans le monde.

Dans sa réaction contre l'enseignement des Motazilites, Achari s'opposait aussi au système des anthropomorphistes, interprètes de la théologie, tout en invitant à faire un usage utile du *kalam* qui comporte une discussion rationnelle et philosophique.

S'il se décida à se détacher de son maître Abù Ali al Jobbaï c'est parce qu'il avait une autre conception du décret divin, c'est-à-dire de la prédestination. Après une longue discussion avec ce maître, Achari déclare que c'est la volonté de Dieu qui dispose tout l'ordre de la réalité y compris la volonté humaine. « L'homme, selon lui, ne crée pas l'action qu'il accomplit ; il ne crée pas son propre acte volitif. »

Achari qui s'efforçait de se conformer à sa dialectique devait réformer quelques arguments des Motazilites, en particulier celui qui concerne la doctrine du possible et du nécessaire. Il considère que tout ce qui est et a nécessairement une fin doit, selon l'enseignement des philosophes, être accepté comme principe. Son existence, en effet, est conditionnée par cette fin. Cette fin doit donc être une relation avec son principe même. Ainsi tout ce qui se développe dans le monde des phénomènes est possible et non nécessaire. Il n'y a de nécessaire « que le principe qui pose une fin, ou se pose comme tel ». Achari considère aussi que ce qui est possible requiert un agent qui est le nécessaire, l'absolu, Dieu. Quadri rappelle que c'est la thèse que les néo-platoniciens avaient développée, en considérant les nombres comme virtuels à l'égard de l'Un.

11. **L'atomisme.** — Achari est poussé par sa méditation à sentir la nécessité de transformer cette doctrine sous un autre aspect. « Dieu, dit-il, étant

acte pur, il est la possibilité absolue. Il est le Créateur de la cause, non seulement à l'origine, mais à tout moment de l'être. » Mais si l'on se demande qu'est-ce que l'être ? Achari répond : c'est le mouvement, c'est l'atome, lesquels sont créés par une cause unique. De sorte qu'en face de celle-ci tout le réel est atomisé dans la momentanéité de l'être. Nous trouvons là le concept de la création continue, qui a été mis en valeur par saint Augustin en plusieurs endroits de son œuvre. « De la même manière qu'il crée la matière et le temps, Dieu crée l'existence et la durée de l'existence. Toutes les choses viendraient à manquer, s'il n'y avait cette création continue. »

Si Dieu n'avait pas créé l'accident de la durée, la substance n'aurait pas existé. D'où il résulte que le concept de la nature s'évanouit.

Cette conception de l'atomisme chez les Arabes diffère de celle des atomistes grecs. Chez Achari, l'atomisme a un caractère plus ontologique que physique. L'atome n'est pas une particule de la matière, mais une particule, un mouvement de l'être. Chez lui, comme chez le Motazilite Abù'l Hodeil, « l'esprit humain est un accident qui naît et s'anéantit dans l'instant où il est, et cela tant dans la vie qu'après la mort ». D'après cette thèse acharite, on ne pouvait dire : « Mahomet est un prophète, mais Mahomet fut un prophète », puisque l'esprit ou âme n'est qu'un accident qui s'anéantit à tout moment pour donner place à des accidents nouveaux.

Remarquons que ce réel « atomisé », devenu pure possibilité et apparence, ne laissait plus de place à la nature. Nié comme principe, le lien entre la cause et l'effet devait logiquement disparaître, autrement dit, point de génération et de corruption.

Dans tout cela une seule chose apparaît certaine, c'est qu'il y a un agent, et que cet agent est Dieu qui opère directement ou immédiatement au moyen des êtres animés. La science n'existe que dans l'aspect du possible. De l'habitude, on ne peut déduire que la probabilité, sans induire la certitude en parlant de faits concrets.

Al-Gazali rapporte cette thèse grandiose dans sa *Destructio* pour s'en servir lui-même dans sa doctrine sur l'insuffisance de la démonstration rationnelle, qui l'a rendu glorieux.

Achari, le croyant, défend la doctrine de l'atomisme qu'on considère généralement comme une tradition matérialiste. Il fait sienne cette thèse. La science conçue comme seulement la science du possible, remarque Quadri, était celle de la célèbre théorie des Académistes, dont saint Augustin fut nourri pour la combattre ensuite avec ardeur dans ses livres *Contra Academicos*, puis pour la dépasser dans les *Soliloqui* avec la théorie de la *Veritas qua omnia sunt vera*. Achari déduit la vérité non de l'expérience, mais de la pure dialectique. C'est la même idée qu'on retrouve dans la polémique des Académistes contre l'expérience et également dans la philosophie de Hume et dans quelques systèmes de l'antique matérialisme hindou, tel celui des Carvaka, qui démontre, selon Pizzazali, au moyen d'une critique « de donné de la concomitance *(voyapti)* que l'inférence *(anumana)* ne mérite rationnellement aucune attention afin de détruire ensuite la valeur gnoséologique de la perception tant externe qu'interne ».

12. **Les attributs de Dieu.** — On sait que le Coran proclame solennellement l'unité de Dieu, telle qu'elle a été conçue dans toute sa rigueur par les Hébreux.

A côté de son unité et son impénétrabilité, le Coran confère à Dieu la vie, la puissance et la miséricorde.

La question de ces attributs et d'autres, susceptibles de se prêter à l'anthropomorphisme, fut très agitée au sein des sectes. Aussi la polémique d'Al-Achari s'orienta-t-elle sur ce point contre les Motazilites. Sa doctrine, qui écarte avec vigueur toute vue anthropomorphique, permet de défendre la notion de justice qui semblait vaciller devant la puissance divine. Dieu peut être juste malgré sa puissance qui prédestine ses créatures au mal et à la perdition. Dieu possède sous forme pure l'omniscience, la vie et la volonté. Il possède aussi la parole, ineffable, lorsqu'elle va au cœur de l'homme qu'elle instruit et dirige. Il possède, en un mot, toutes les perfections qui ne sont pas son essence, mais existent en lui. Ces perfections ou ces attributs, comme Etre unique, absolu, puissant, sage, créateur, conservateur, suggèrent ses noms divins qui remontent à Philon et qui furent répandus par Denys l'Aréopagite.

13. **Les extrémistes.** — Nous ne voyons pas d'intérêt à nous étendre sur les sectes extrémistes, telles que les Batinites, les Chiites, les Kharigites auxquelles nous avons fait allusion au cours de ce chapitre.

La secte des Batinites ou Talimites présente une grande importance en ce qui concerne les idées philosophiques de l'Islam. Les « sectaires » soutenaient deux choses : 1° La lettre de la Loi n'était qu'une écorce dans laquelle était déposé un sens intime ou ésotérique ; 2° L'imam était infaillible comme interprète du sens occulte qui contredit l'immuabilité de l'Islam. Dans cette secte, l'esprit de la race persane cherchait à se relever en face

de la conquête musulmane en prenant parti pour Ali, et en faisant connaître des doctrines des anciens zoroastriens et mazdéens.

D'autres parmi ces sectes ne se contentaient pas d'adhérer à la théorie néo-platonicienne de l'émanation, elles allaient jusqu'à nier la résurrection des morts, la vie future et la création du monde. Dans tout ce système d'idées la Révélation apparaît comme prétexte, une écorce. Ce qui semble s'imposer à ces « sectaires », c'est le synchronisme, accord quasi musical de la vie universelle, où jaillissent l'existence et la sagesse des êtres.

Telles sont les idées de caractère philosophique fondées sur la raison qui marquèrent l'époque d'effervescence de la civilisation musulmane. Ces courants, quelquefois contradictoires, se manifestèrent au sein de sectes multiples, comme les orthodoxes, les Motazilites, qui comprenaient les Acharites, etc. Sous la dénomination principale de motazilites et d'acharites, nous avons essayé de retracer l'orientation précise de leurs doctrines, connues par Ibn Hazm et Chaluastani, commentées intelligemment par Munk et assez récemment par Quadri.

Il nous reste pour clore ce chapitre sur les Mutakallimun, qui englobent presque toutes les sectes dont nous venons de parler, à donner un aperçu sur la nature mystique de l'Islam que nous avons exposée plus longuement dans notre livre sur *Le mysticisme*, avant d'aborder la pensée des plus célèbres philosophes musulmans.

13. L'aspect mystique de l'Islam. — Comme nous l'avons vu, toutes les sectes de Mutakallimun, en particulier les Motazilites et les Acharites, s'inspirèrent de la raison, arme sans doute efficace dans tout ce qui concerne la discussion et la contro-

verse pour éclaircir les questions physiques et métaphysiques qui se rapportent à Dieu, à l'univers, à l'homme, en se fondant plus ou moins, puisque musulmans, sur l'écriture sacrée du Coran. Les mystiques musulmans, mus par le sentiment, se placent sur un terrain diamétralement opposé à ces tendances rationalistes. Ce sentiment, en particulier chez les Arabes, n'a rien qui ressemble à une génération spontanée. Il provient de multiples facteurs, guerres civiles, tyrannie des Omeyyades, terreur du châtiment des pécheurs évoqués avec constance dans le Coran, circonstances politiques en corrélation avec les doctrines religieuses des peuples assujettis. Ajoutez à cela l'angoisse suscitée par le problème de la prédestination qui désorientait l'esprit des fidèles. Tout cela finit par creuser des sillons profonds dans l'âme des Arabes, provoquant un état mental très différent de celui qu'ils possédaient à l'origine sur leur sol sablonneux. Ne pas pécher pour gagner la vie heureuse de l'autre monde, « la résidence éternelle dans les jardins de délices qu'arrosent des fleuves » de l'Eden féerique, dont parle fréquemment le Coran, c'est une tâche surhumaine qui ne convient qu'à quelques rares saints doués d'une volonté exceptionnelle. Le commun des hommes ne peut avoir la pureté des anges. L'adepte de l'Islam s'efforcera de se sanctifier par l'ascétisme, par le renoncement à tout ce qui a été créé, par le détachement du cœur et de l'âme, qu'on n'a pas de peine à retrouver chez les autres mystiques juifs, chrétiens, voire bouddhistes. Remarquons que l'état d'âme qui renonce et qui se détache de tout ce qui a été créé revêt un caractère particulier dans l'ascèse musulmane, qu'on appelle *l'abandon*.

L'esprit mystique de l'Islam est connu sous le

nom de *soufisme*, qui provient probablement du grossier vêtement de laine, *suf*, et qui semble se rapporter aux anachorètes chrétiens. Ses premières manifestations sont d'origine persane. Le soufi se caractérise par la volonté qui tend à dissoudre la réalité divine, ce qui le rapproche de la mystique hindoue des *Upanishad*. Autre caractère par lequel le soufisme comme le brahmanisme se distinguent du bouddhisme. Le bouddhisme professe la négation totale de la vie, alors que le soufisme et le brahmanisme ne voient dans la puissance de la vie qu'une transfiguration du moi individuel en une réalité universelle qu'on appelle Brahma aux Indes et chez les musulmans Allah. Les auteurs de traités sur le mysticisme musulman ont souvent comparé l'annihilation au *nirvana* bouddhiste. Mais l'idée de l'annihilation dans le bouddhisme est indépendante de l'idée de Dieu ; de plus, cette idée qui implique une transmigration des âmes, ne s'accorde pas avec le mysticisme musulman qui n'admet pas la métempsychose. Quoiqu'il y ait une ressemblance avec le bouddhisme, il semble que la conception de *fana* dérive d'une vue mystique chrétienne, si l'on considère l'annihilation de la volonté humaine de l'individu vis-à-vis de la volonté de Dieu. Dans la mystique de l'Islam, c'est l'amour divin qui est considéré comme le terme d'espérance. Le *fana* qui implique la dissolution de l'individu dans le tout n'est donc dans l'esprit du soufi que le fruit de cette ivresse d'amour, qui n'a rien, en ce sens, de bouddhiste. Il en est de même pour le renoncement aux passions et aux désirs qui n'ont rien d'exclusivement bouddhiste.

En ce qui concerne l'influence des peuples conquis sur les Arabes, il importe de remarquer que Mahomet qui prêcha une religion guerrière n'a pas pu empê-

cher les peuples soumis de faire table rase de leur ancien idéal de vie. Le monde où il développa son action était plein d'anachorètes qui durent accepter sa religion mais sans renoncer à leur attitude sentimentale. Saint Paul, dans sa lutte contre la chair et l'âme charnelle (le *nafs* des *soufis*), a souligné l'importance des vertus qui résultent de l'abstinence et surtout de la chasteté qu'on pouvait remarquer, comme nous l'avons dit ailleurs, chez les Esséniens et même chez les Manichéens, pour qui la nature matérielle était le principe du mal. Les *soufis*, dit Quadri, « avec leur amour du repos qui permet de trouver dans son propre cœur la présence divine, avec leur esprit d'organisation et de discipline aux ordres de leur directeur *(Scheikh Per Murshid)*, nous mettent en plein dans le ressouvenir des moines chrétiens d'Orient ». Leur attitude de passivité en face de l'illumination divine se retrouve dans Denys, le pseudo-Aréopagite, avec certaines tendances de la pensée de saint Augustin, comme on la discerne dans l'attitude païenne des néo-platoniciens, Porphyre et Jamblique. Au fond, Dieu, pour le soufisme comme pour les mystiques juifs et chrétiens, se révèle au cœur, par un contact intérieur. Tout ce qui caractérise le mysticisme judéo-chrétien, comme pénitence, repentir, lutte contre les passions, pauvreté, mortification de la chair, acquiescement ou confiance en la volonté de Dieu, méditation, extase, se trouve à des degrés divers dans le soufisme.

L'immersion dans le divin chez les soufis a pu produire en eux deux phénomènes : 1° Une vision optimiste de la vie, qui considère que Dieu produit le bien et non le mal — le mal n'est qu'apparence, et la douleur n'est qu'un moyen d'édification ; 2° Une tendance quelque peu exagérée au panthéisme, qui pouvait amener les soufis à se sentir

unifiés en Dieu, à se sentir être Dieu, comme le cas de leur fameux mystique, Al Hallaj. Ce sentiment est également visible chez les néo-platoniciens et même chez les chrétiens.

Comme nous l'avons dit dans *La Kabbale*, le mysticisme est un phénomène d'ordre universel, susceptible de se manifester dans le temps et dans l'espace. Ce phénomène spécifique n'est qu'un sentiment spontané suscité par un état d'âme visiblement tourmenté, cherchant, pour se réconforter, à percer le mystère de Celui qui régit l'être humain ou l'être tout court. Le mysticisme du soufi, en ce cas, en dehors de quelques nuances çà et là, se rapproche des autres branches du mysticisme. Il s'agit pour l'individu angoissé de s'incliner devant l'indéterminé, capable d'éveiller en lui la vie, qui, comme la note brève et douce du pipeau de berger, tombe et se disperse dans l'harmonie de la matière universelle.

Ce sentiment immédiat de caractère supra-sensible, qui est si manifeste chez tous les mystiques, n'est pas absent chez les musulmans de nos jours. Ils ont des mystiques de valeur, mais n'ont plus de philosophes comparables à ceux qui firent la gloire de la pensée arabe. Ce sont ces philosophes que nous allons aborder.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIES ARABES

CHAPITRE IV

VIES ET DOCTRINES DES PLUS CÉLÈBRES PHILOSOPHES MUSULMANS

La philosophie comme le mysticisme n'a pas un caractère exclusif pour un peuple particulier. On ne peut pas voir un miracle grec dans l'épanouissement de la philosophie. On sait maintenant que la Grèce a subi l'influence de cet « amour de la sagesse » des Hébreux et d'autres peuples de l'Orient. A son tour, après avoir atteint l'apogée dans cette discipline, elle exercera une influence considérable sur ces derniers. Toujours est-il que l'Orient demeure le berceau de la haute civilisation.

La Bible vante la sagesse des fils de l'Orient. Et le Livre de Job, qui est d'une si haute conception philosophique, semble avoir choisi comme théâtre une contrée de l'Arabie, et pour interlocuteurs des personnages arabes de son milieu. Ce qui montre que les Arabes étaient arrivés à un degré de culture remarquable en ce qui concerne la sagesse. Leur philosophie populaire sous une forme poétique devait exprimer des règles de conduite et des réflexions sur les rapports de l'homme avec l'univers et surtout avec Dieu. Renan avait, peut-être,

tort de nier catégoriquement la vocation philosophique chez les Arabes. Il est vrai que ceux-ci n'ont aucune souvenance de ces belles idées qui n'ont laissé aucune trace. Pour eux, la véritable civilisation intellectuelle n'apparaît qu'à l'arrivée de Mahomet. Ce qui est vrai, c'est que leurs monuments littéraires ne remontent pas au delà du VIe siècle après J.-C.

Le lecteur qui nous a suivi a pu se rendre compte qu'aux premiers temps de l'Islam le fanatisme farouche des conquérants n'a pas laissé place à la science et à la réflexion. Mais un siècle après, des esprits indépendants soumettaient à la critique les doctrines du Coran jusque-là admises sans autre preuve que l'autorité divine. Comme nous l'avons dit, les esprits s'agitaient et devenaient les germes de nombreux schismes religieux, parmi les musulmans. Peu à peu, sous l'influence de la philosophie, particulièrement de la philosophie grecque, les écoles (1) ne tardèrent pas à revêtir leurs doctrines des formes dialectiques et à devenir de véritables écoles philosophiques, bien qu'elles combattissent

(1) Nous avons fait allusion précédemment à la confrérie des « Frères sincères » *(Ikhwan es Safa)*. Elle mérite d'être rappelée. Cette confrérie qui a fleuri à Bassora nous a laissé une monumentale encyclopédie qui remonte au delà du xe siècle, et dont la connaissance nous a été rendue possible grâce à la traduction qu'en a faite DIETERICI (11 vol. édités à Leipzig, 1883-1886). La pureté signifie pour cette confrérie la vie contemplative comme pour les gnostiques, les néo-platoniciens et les manichéens. « Leur loi a sa demeure au-dessus des nuées dans l'éther où commande le Maître de la Loi (le Salomon symbolique). » Cette encyclopédie se compose de 51 traités qui réunit toutes les branches des connaissances du temps, à savoir, mathématiques, astronomie, géographie, géométrie, logique, science de l'âme et la théologie. Son guide principal est Aristote, puis le platonisme et le néo-platonisme du pseudo-Aristote, du flux et de l'émanation. Le flux ou le processus de l'émanation « réunit en une unité absolue toute la réalité cosmique qui descend de cette unité et y retourne ». L'émanation comprend 9 stades : le principe, l'intellect, l'âme, la matière idéale, la matière concrète, les sphères, les planètes, la force naturelle qui opère sous la lune, les éléments, leurs produits. Le mouvement, forme spirituelle (caractère animiste), opère ce processus d'émanation.

les philosophes, en se servant des armes que la science leur avait fournies. Rappelons la première hérésie des Cadarites qui professaient le libre arbitre, le rôle considérable au sein de l'Islam de la secte des Motazilites ou dissidents. Un disciple de Hassan al Bacri de Bassora, nommé Wacel-ben Atha (né en 699-700, mort en 748-749 de J.-C.), fut exclu de l'école comme dissident *(mo'tazal)*, et devint chef d'une école, réduisant en système les opinions des sectes précédentes, surtout celles des Cadarites. Les Motazilites qui employèrent les armes de la dialectique mirent en vogue la science, *ilm al kalam* (science de la parole) et ceux qui la professèrent furent appelés Mutakallimun. Nous en avons traité dans le chapitre précédent.

Rappelons encore que plus particulièrement les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs se répandirent dans toutes les écoles des sectes qui les étudièrent avec avidité. A tel point que l'historien Mahrizi dit que la doctrine des philosophes causa des maux funestes à la religion musulmane : « La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs hérétiques et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété. »

Bientôt nous verrons des hommes supérieurs, nourris d'Aristote, entreprendre eux-mêmes le commentaire de ses écrits et développer sa doctrine. A leurs yeux, Aristote est le philosophe par excellence. Mais il ne se traînèrent pas servilement à sa suite, bien qu'il exerçât sur eux une véritable dictature en ce qui concerne les formes du raisonnement et la méthode de la certitude. Ni Maïmonide, parmi les grands philosophes juifs, ni Avicenne n'ont partagé toutes les idées du Stagirite.

Ce qui préoccupe beaucoup les philosophes arabes — quelle que pût être leur indifférence à l'égard

de l'Islam — ce fut le dualisme qui résulte de la doctrine d'Aristote, et qu'ils ne pouvaient avouer sans rompre ouvertement avec la religion. Ils se demandèrent comment l'énergie pure d'Aristote, cette substance absolue, forme sans matière, peut agir sur la matière, sur l'univers ? Peut-il exercer un lien entre Dieu et la matière ? entre l'âme humaine et l'*intellect actif* qui vient du dehors ? Plus ces questions qui les embarrassaient paraissaient vagues, plus ils s'efforçaient de compléter la source de cette doctrine pour sauver l'unité de Dieu. Des philosophes, Ibn Badja et Ibn Roschd, ont écrit des traités particuliers sur la possibilité de la *conjonction* (ou de l'union de l'intellect passif avec l'intellect actif universel). Cette question semble avoir beaucoup préoccupé les philosophes arabes, qui, pour y répondre, mêlèrent au système du Stagirite des doctrines qui lui sont étrangères, ce qui fit naître parmi eux plusieurs écoles.

Cet aperçu d'ordre général va nous permettre de mieux nous rendre compte des idées neuves, originales, qu'ont apportées les plus célèbres philosophes de l'Islam.

I. — Al-Kindi

1. Sa vie et son œuvre. — Abù Iousouf Ya'koub ben-Ishak Al-Kindi, dont on ignore quand il est né et quand il est mort, a vécu au IXe siècle. Issu de l'illustre famille de Kindi, il comptait parmi ses ancêtres des princes de plusieurs contrées de l'Arabie. Son père Ishak ben-al-Çabba'h fut gouverneur de Coufa sous les khalifes Al-Mahdi, Al-Hâdi et Haroun-al-Rachid. Il avait fait ses études à Bassora et à Bagdad et se rendit célèbre sous les khalifes Al-Mamoun et Al-Motacem (813 à 842)

par une grande quantité d'ouvrages sur la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la musique. Al-Kindi, surnommé par les Arabes le *Philosophe* par excellence, avait des connaissances étendues dans les sciences grecques, persanes et indiennes. Cadran le place parmi les 12 génies qui avaient paru dans le monde jusqu'au XVIe siècle. Al-Kifti et Ibn Abi Océibia lui attribuent 200 ouvrages. Il ne reste de lui que quelques traités de médecine et d'astrologie. La nomenclature de ces deux cents ouvrages se trouve dans la *Bibliotheca arabico-hispana* de Casiri. Ses traités philosophiques, dont on ne connaît que les titres, portent sur le « but que se proposait Aristote dans ses catégories », sur « l'ordre des livres d'Aristote », sur « la nature de l'infini », sur « la nature de l'intellect », sur « l'âme substance simple et impérissable », sur les « Commentaires de l'*Organon* », etc.

Ses traités philosophiques, probablement les premiers qui aient été écrits chez les Arabes, sont rarement cités par les philosophes arabes. Ibn-Djoldjol, médecin arabo-espagnol du Xe siècle, postérieur à Al-Farabi, dit qu'aucun philosophe musulman n'avait suivi les traces d'Aristote aussi exactement qu'Al-Kindi.

2. — **Sa doctrine.** — Richard Walzer, dans *New studies on Kindi*, semble projeter des lumières nouvelles sur le premier penseur d'origine authentiquement arabe. Il nous dit que son interprétation du terme *an-najam* (C., LV, 5) apparaît selon sa conviction que la révélation et la raison — idée qu'on retrouve dans Maïmonide — aboutissent à des conclusions identiques, quoique sous des aspects différents. La raison a son importance, surtout comme facteur capital dans les mathématiques.

Aussi Al-Kindi s'est-il efforcé de prouver « qu'on ne peut comprendre la philosophie sans la connaissance des mathématiques », qui concrétise la valeur profonde et réelle de la raison. Idée capitale qui fut reprise par de nombreux philosophes modernes.

Toutefois, Al-Kindi accorde une supériorité marquante à la connaissance divine, c'est-à-dire à la connaissance prophétique qui va au delà des recherches et de l'étude indispensables pour acquérir la science. Elle est au-dessus de la portée humaine, sauf pour de rares personnes douées, en particulier le *ru'sul*, qui sont assurées de sa certitude par des signes. La faculté prophétique qui vient de Dieu — révélation communiquée par l'inspiration divine — est supérieure à la philosophie. Al-Kindi donne une description de cette connaissance prophétique qui fait penser à celle de Philon *(De fuja)*.

Son attitude semble plus proche de la théorie spéculative des Mutazilites que de celle des philosophes musulmans ultérieurs, comme Al-Farabi et Avicenne, qui, quoique sous un autre aspect, adhèrent à la raison philosophique, non, bien entendu, comme Muhamad ibu Zakariyyaar-Razzi, pour qui Moïse, Jésus et Mahomet ne sont que des imposteurs.

Munk nous dit d'après la critique d'Abd-al-Latif, médecin arabe du XIIe siècle, que dans son écrit traitant de l'*Unité de Dieu* Al-Kindi professait des opinions qui s'accordaient peu avec l'orthodoxie musulmane. Par contre, récemment, Richard Walzer déclare qu'Al-Kindi ressemble à Al-Gazali. Al-Kindi, qui s'était trop attaché à la philosophie, devint plus tard mystique, affirmant la position et la supériorité exceptionnelles de la prophétie.

Sa tentative d'introduire la philosophie grecque dans le monde islamique est fortement teintée de

couleur théologique, sauvegardant ainsi la vérité islamique, alors que les efforts tentés par Al-Farabi Avicenne et Averroès tentaient à interpréter la prophétie, la révélation, exclusivement par la philosophie même.

Parlant comme un théologien mutazilite, Al-Kindi devait nécessairement adhérer à la création *ex nihilo*. Cette création divine lui fournissait, comme dans la théologie chrétienne, l'argument en faveur de la résurrection du corps.

Son adhésion à la création *ex nihilo* contredit sa position à l'égard de l'axiomatique, de la philosophie grecque, à savoir que rien ne vient de l'être de non-être. Il n'a pas suivi sur ce point la doctrine de Platon et d'Aristote qui proclament l'éternité du monde. Il diffère des philosophes musulmans ultérieurs au sujet de la création *ex nihilo (ibdà min là shay)*.

Sa pensée relative à Dieu et à la création offre une ressemblance avec celle d'Al-Gazali qui réfute Al-Farabi et Avicenne au sujet de l'éternité et de l'incorruptibilité du monde, du temps et du mouvement. Par rapport à Al-Gazali, ses assertions sont plus dogmatiques, mais dans le fond leur attitude est la même.

Al-Kindi et Al-Gazali paraissent connaître les travaux de Jean Philopon (dont nous avons parlé précédemment), qui se rattachent à la création *ex nihilo*. La similitude entre Al-Kindi et Philopon est frappante, bien qu'ils aient vécu à des époques et à des civilisations différentes et que les tendances de leurs écrits soient également différentes. Philopon voulait convaincre les philosophes non chrétiens de la supériorité de la philosophie chrétienne en ce qui concerne la création *ex nihilo*. Tandis qu'Al-Kindi ne s'intéressait pas comme Philopon aux

sophistes, il s'efforçait de donner une structure philosophique à l'islamisme traditionnel, à la lumière de la mutazilite. Il ne réfute pas comme Philopon la doctrine métaphysique d'un rival ; au contraire, il s'efforce d'introduire la métaphysique et la théologie naturelle dans un monde où il n'existait rien de pareil. Ses adversaires, comme ceux des Mutazilites, étaient des manichéens et des chrétiens, adeptes des religions adverses.

Al-Kindi était convaincu que l'Ecriture et la vérité scientifique devaient aboutir aux mêmes résultats. Il voyait à cette époque dans l'Ecriture la contrepartie, représentée par l'astrologie, qu'il considérait comme une branche rationnelle de la connaissance, alors qu'elle était rejetée avec vigueur par Al-Farabi, Avicenne, Al-Gazali, Averroès et Ibn Khaldun.

Un ouvrage latin du XIIIe siècle, *Tractatus de erroribus philosophorum*, lui reproche également plusieurs erreurs, qui révèlent en lui un partisan de l'astrologie et de certains mystiques d'Alexandrie.

II. — Al-Farabi

1. Sa vie et son œuvre. — Abù Naçr Mohamed ben Mohamed Abù Uzlag Al-Farabi, originaire du district de Farab dans le Turkestan, mourut environ à 80 ans en 950. Il se rendit de bonne heure à Bagdad, où sous le sceptre des Abassides florissaient les sciences et les lettres. Il y suivit les leçons d'un médecin chrétien Iohanna ben Hailan. Plus tard il vient à la Cour de l'émir de Seif Eddaula à Alep, menant une vie retirée et ayant revêtu, dit-on, l'habit des *soufis*. C'est tout ce qu'on sait effectivement, dit Munk, sur la vie d'Al-Farabi.

Al-Farabi est célèbre parmi les musulmans qui

l'appelaient « second maître » par sa culture encyclopédique, célèbre surtout comme philosophe péripatéticien et comme un des commentateurs les plus subtils des œuvres d'Aristote. Sa production littéraire et philosophique qui embrasse tout le savoir de son temps, musique, mathématiques, philosophie jusqu'aux sciences occultes, est énorme. Il ne reste de ce grand nombre d'écrits, mentionnés dans l'*Histoire des médecins* d'Ibn Abi-Oceibia et dans le *Dictionnaire des philosophes* de Djemal-Eddin al-Kifti, que 31 traités en arabe, 6 en hébreu et 2 en latin. La plus grande partie de ses ouvrages étaient des commentaires d'Aristote, surtout ceux qui composent l'*Organon* ; il commenta aussi l'*Isagogue* de Porphyre.

2. **Sa doctrine.** — Munk, dont l'érudition est toujours valable, dit qu'Al-Farabi « montrait toujours une grande prédilection pour l'étude de la logique », et qu'il chercha à la perfectionner et à la répandre parmi les contemporains. Avicenne avoue qu'il a puisé sa science dans les œuvres d'Al-Farabi. Ses travaux sur les divers traités de l'*Organon* ne sont cependant qu'une amplification et ne modifient pas les théories d'Aristote qui demeurent pour la plupart des philosophes arabes une vérité absolue.

Al-Farabi tenta comme les néo-platoniciens de concilier l'école de Platon avec celle d'Aristote, tout en prenant pour base la *Théologie* du pseudo-Aristote. La méthode des deux maîtres n'est pas semblable. Platon s'est préoccupé de l'analyse, Aristote de la synthèse. La différence entre eux en ce qui touche la substance — idée chez le premier, chose particulière chez le second — elle réside dans le point de départ de chacun d'eux. Aristote part de la physique et de la logique, Platon s'appuie sur la métaphysique

et la théologie. La *Politique* d'Aristote n'est pas aux yeux d'Al-Farabi différente de celle de Platon. Il concilie les deux philosophes même dans la logique. Il ne voit de différence que dans la méthode. Avant lui, les néo-platoniciens, Ammonius Saccas, Porphyre, Jamblique, Syrianos, avaient tenté cette conciliation. Pour les philosophes arabes, la pensée de Platon ne devait pas être en désaccord avec celle d'Aristote.

La conception métaphysique d'Al-Farabi, qui tenait à être un peu péripatéticien, est assez proche du néo-platonisme, surtout si l'on tient compte de ce qu'il considère que « Dieu est le tout en forme d'unité ». Il y a là, semble-t-il, une influence indienne, puisqu'on admet qu'il avait endossé un vêtement de soufi. On sait que le soufisme florissait en Perse et sa parenté avec la métaphysique indienne n'est pas exclue. Dieu serait l'être du monde, en tant qu'il a la forme de l'unité. Vu sous cet aspect, c'est une réalité, une nécessité absolue qui constitue la Vérité. Cette vérité s'oppose à la réalité contingente et multiple, considérée précisément par les Indiens comme le *Maya*, la non-vérité : « Quand tu viens à considérer la Vérité [Dieu], tu connais tant elle-même que son contraire, et quand tu viens à connaître la Fausseté [le Monde], tu ne connais que celle-ci, mais non la Vérité. » Cette conception, remarque Quadri, qui se réclame de la mystique des *Upanishad*, comme de la mystique des *soufis*, ne paraît pas s'éloigner du néo-platonisme dans la conception de l'Un sous l'aspect de l'Etre telle que la montre Proclus.

Al-Farabi sut adapter la philosophie grecque à la pensée divine des Orientaux, plus particulièrement à son expérience mystique personnelle, en tant que *soufi*.

Il voyait une loi qui domine en tout, qui est la

réalité même de l'Un. L'Un c'est l'être nécessaire, de qui émane la vie, également par nécessité. Le développement naturel du flux de l'existence est en corrélation avec le processus de la réalité. Dieu n'apparaît en face du déterminisme absolu de la réalité que comme le principe ineffable de la nécessité. En tant que cause absolue, Dieu est la liberté absolue, la volonté qui n'a pas de cause, mais est « seulement causante, encore que ce soit par un principe de causalité intrinsèque ».

Ce principe de la nécessité absolue est également celui de la bonté pure. Cette bonté, qui ne doit pas être confondue avec celle qui fleurit dans le christianisme, est de nature aristotélicienne, plus rationnelle que sentimentale, forme nécessaire de la réalité cosmique.

Le principe de l'être est le bien des biens, il n'est pas mélangé à la nature (comme le νοῦς d'Anaxagore) ; il est bonté par sa bonté pure. Il est pour Al-Farabi *ars non artificiata*, c'est-à-dire art pur, « fleur divine », selon l'expression d'Al-Gazali, ou « Lumière des lumières », selon celle d'Avicenne. Surpassant partiellement leur grande époque tragique, les Grecs et surtout Platon avaient pu « comparer et identifier l'intuition individuelle avec la forme active de la vie cosmique dans le monde ». De sorte que le principe du beau et le principe de la vie devenaient un seul principe qui impliquait une nécessité d'ordre et d'harmonie. Par là l'esthétique s'identifiait à la nécessité, c'est-à-dire au contenu finaliste immanent au réel.

Dans sa description des sociétés qui sont bien ou mal organisées, Al-Farabi démontre que la Cité a besoin à la fois d'un régime politique et de lois religieuses. La Cité terrestre si parfaite soit-elle n'est qu'une étape vers la hauteur supraterrestre.

Son ouvrage sur la *Politique*, qui intéressa beaucoup Maïmonide, insiste sur la valeur de l'intellectualité parfaite. Le bien au sein de la société ne saurait être atteint que par ceux qui sont aptes à recevoir l'action de l'intellect actif. Les hommes peuvent être plus ou moins parfaits dans leurs facultés physiques, mais ils sont loin d'être également prédisposés à recevoir cette action de l'intellect actif. Ceux qui réussissent ont dû d'abord franchir le premier pas des sciences, puis par leurs propres efforts et par l'influence de l'intellect actif. L'homme qui parvient au degré suprême peut recevoir la révélation prophétique. Il n'y a plus de séparation entre lui et l'intellect actif. Le bonheur, dont jouissent les citoyens, diffère donc en quantité et qualité ; il dépend du degré de perfection acquis dans la vie sociale. Lorsque les corps des hommes sont réduits « au néant et que leurs âmes s'échappent et montent, d'autres hommes leur succèdent et les remplacent dans la Cité, où ils imitent leurs actions ; et quand les âmes de ces derniers s'échappent à leur tour, leurs corps sont également réduits au néant, elles s'élèvent au rang de ceux qui les ont précédées, les approchent comme on approche ce qui n'est pas un corps, et, ainsi, ces âmes semblables d'une même classe s'attachent les unes aux autres. A mesure que les âmes semblables séparées (de leurs corps) augmentent et s'attachent les unes aux autres, la puissance de chacune d'elles est plus grande... Il en est de même pour chaque génération ; et c'est la béatitude parfaite et véritable que l'intellect actif a pour but ». Dans un passage un peu obscur, Al-Farabi n'admet la permanence des âmes qu'à condition qu'elles soient arrivées dans cette vie au degré de l'*intellect acquis*. Ses paroles en ce cas, observe Munk, pourraient être interprétées dans le

sens de la doctrine de l'*unité des âmes*, professée plus tard par Ibn Badja et Ibn Roschd.

Ibn Tofaïl critique la philosophie d'Al-Farabi qui contient, selon lui, des contradictions. Il fait observer en particulier les doutes qu'avait Al-Farabi sur l'immortalité de l'âme.

III. — Avicenne

1. **Sa vie et son œuvre.** — Abù Ali-al-Hosein Abd-Allah Ibn Sina, que tout le Moyen Age latin appellera Avicenne (forme hébraïque : Aven Sina), est né à Afshana, près de Bukhara, trente ans après la mort d'Al-Farabi, vers 980. Persan d'origine, il fut honoré de l'épithète d'*al scheikh al raïs*. Son père avait été nommé gouverneur de Kharmeithn, province de Bokhara.

Dans sa courte notice autobiographique, Ibn Sina nous parle de ses études encyclopédiques. A l'âge de 10 ans il savait le Coran, les principes de droit musulman et la grammaire. Il surpassa ses maîtres. Puis il étudia seul les mathématiques, la physique, la logique et la métaphysique. Il se forma à la médecine sous la direction d'Isa ben Ya'hya, médecin chrétien. A l'âge de 16 à 17 ans, il avait la réputation d'un excellent médecin. Seule la métaphysique d'Aristote fut pour lui un obstacle sérieux. Il ne put la comprendre que grâce au traité d'Al-Farabi qui explique cette matière. Le prince Nou'h ben Mansour résidant à Bokhara, atteint d'une grave maladie, fit appeler Avicenne auprès de lui. Il put le guérir et le prince le combla de faveurs, en mettant à sa disposition son immense bibliothèque, où il put se perfectionner dans toutes les branches des connaissances humaines. Il avait 20 ans lorsque son père mourut. Il quitta Bukhara et alla habiter

Djordjân et plusieurs villes de Kharezmie et de Khorasan, puis à Dakistan près de la mer Caspienne, où il fut gravement malade. A Djorjân, Abù Mohamed Schirazi lui donna une maison où il ouvrit des cours publics. Ce fut là qu'il commença son célèbre *Canon de médecine.* A Hamadan le prince Schems al Dawla le prit comme son vizir, mais les troupes, mécontentes de lui, demandèrent sa mort. Après s'être tenu caché pendant quelque temps, il fut rappelé à la Cour pour donner des soins au prince qui souffrait des intestins. Avicenne composa alors plusieurs parties de son grand ouvrage de philosophie, *Al-Schefa (La guérison).* Un vaste auditoire assistait à ses cours de philosophie et de médecine. Après les leçons, Avicenne, qui aimait les plaisirs et la bonne chère, faisait venir des musiciens et passait, dit-on, avec ses disciples une partie de la nuit dans les orgies. Enfermé dans une forteresse par le fils de Schems pendant quelques années, il parvint à s'échapper en se déguisant en *soufi.* 'Ala al Dawla d'Ispahan, avec qui il était en correspondance secrète, en fit également son vizir. Sa santé compromise par une vie laborieuse et agitée par des excès de tout genre ne résista pas longtemps. Atteint d'une maladie des intestins, Avicenne augmenta son mal par des remèdes violents. Voyant que sa fin approchait, il se repentit, devint dévôt et distribua de riches aumônes. Il expira à Hamadan (où l'on montre encore son tombeau) en juillet 1037, ou 428 de l'Hégire, âgé d'environ 57 ans.

Son œuvre est considérable. Il écrivit plus de 170 ouvrages, dont 17 traitent de la médecine. Plusieurs de ses ouvrages se sont conservés jusqu'à nos jours, notamment son *Canon* et divers traités de philosophie, traduits en latin. Les livres *Al-Schefa* forment une vaste encyclopédie des sciences

philosophiques en 18 volumes. *Al-Nadjâh(La Délivrance)*, ouvrage divisé en trois parties qui n'est qu'un abrégé d'*Al-Schefa* (comme somme de la pensée philosophique), renferme la logique, la physique et la métaphysique. Un autre grand ouvrage, *Kitab-al-ishārāt wa l'tanbihat (Livre de directions et remarques)*, fut rédigé auprès d'Ala al Dawla. Dans les dernières œuvres de sa vie, il renvoie à *Al-Hikma al-mashriqiyya*, fragment récemment retrouvé de la *Philosophie orientale* inachevée, qui a fait couler beaucoup d'encre. Selon Gardet, Avicenne travailla à d'autres écrits, tels que *Kitab-al-insaf wa l-inlisaf (Le livre de jugement équitable)*, qui réfute des commentaires « orientaux » d'Aristote (école de Bagdad), opposés aux commentateurs occidentaux (Grecs). Il ne reste de cet ouvrage, disparu en 425-1034 (sauf des découvertes ultérieures), lors de la prise d'Ispahan par les adversaires de l'émir dont Avicenne était vizir, que des brouillons incomplets. Abd al-Rahman Badawi édita en 1947, au Caire, trois commentaires qui se rattachent aux derniers commentaires des livres d'Aristote *(Métaphysique, De anima)* et de la *Pseudo-Théologie* d'Aristote.

La *Kanūn (Canon)* et le *Schefa (Guérison)* sont les grandes œuvres d'Avicenne que le Moyen Age latin a connues.

2. **Sa doctrine.** — D'une manière générale la philosophie d'Avicenne est la fille de la pensée grecque. Elle a subi l'influence de Platon, d'Aristote et des néo-platoniciens.

Dans la préface de la *Philosophie orientale*, Avicenne annonce qu'il va apporter sa contribution personnelle. On ne sait pas au juste si cette *Philosophie orientale* — objet de discussions dans le

monde des arabisants — est le fruit d'une évolution sensible, qui l'éloignait de l'aristotélisme. Ibn Tofaïl dit à ce sujet que la vraie philosophie d'Avicenne réside non dans son livre *Al-Schefa*, où il ne fait que reproduire la philosophie péripatéticienne, mais dans la doctrine de sa *Philosophie orientale*, qui, selon Munk, traitait probablement du panthéisme. En fait, Avicenne n'a pas été un pur aristotélicien comme plus tard Averroès. Quant à ses écrits péripatéticiens, il avoue qu'il a beaucoup puisé dans les œuvres d'Al-Farabi, surtout en ce qui concerne la logique.

A ses yeux, le but de la philosophie consiste à comprendre la vérité de toute chose, dans la mesure où l'homme se sent capable de le faire. La philosophie (*hikma*, en hébreu *hockhma*) n'est que le perfectionnement de l'âme humaine par la connaissance des choses.

Dans le *Schefa*, il divise la philosophie en deux branches, la spéculation et la pratique. La spéculative touche la connaissance des choses, indépendamment de notre libre arbitre et de notre art. A son tour, elle se divise en plusieurs branches : la philosophie de la nature, la philosophie des mathématiques et la philosophie première.

La philosophie de la nature a pour objet tout « ce qui est dans le mouvement et la transformation en tant que tels ». La philosophie mathématique a pour objet ce qui est abstrait de la mutabilité par l'intelligence, « quoique l'existence même de cet objet y reste mêlée ». La philosophie première traite de « ce qui est exempt de la transformation ou ce que la transformation n'atteint que par accident et sans que son essence en ait besoin pour que l'être en soit effectivement réalisé ». La science des choses divines n'est qu'une subdivision de la philosophie

première ayant pour objet « la connaissance de la Déité ». Nous retrouvons ici la conception aristotélicienne de l'organisation hiérarchisée des savoirs.

La philosophie pratique, selon *Al-Schefa*, vise la connaissance de la vérité en étroite liaison avec notre libre arbitre et notre opération. Elle se divise en politique, domestique et morale. La philosophie politique traite « du mode d'association à établir entre les individus, pour assurer, par l'entraide, les avantages du corps et la conservation de l'espèce humaine ». La philosophie domestique s'intéresse à l'association nécessaire entre les gens d'une même demeure pour qu'il y règne le bon ordre. La philosophie morale s'attache aux vertus et à leur mode d'acquisition pour la purification de l'âme.

Les premiers éléments des trois classes de la philosophie spéculative « sont reçus des maîtres de la religion divine par voie d'acquiescement ». Tandis que les trois classes de philosophie pratique « utilisent la loi divine révélée » *(sahri'a ilàhiyya)* et la perfection de ses définitions dont elles s'éclairent. L'esprit humain n'intervient qu'ensuite, soit pour professer par voie de raisonnement, s'il s'occupe de la philosophie spéculative, soit pour développer les premiers éléments par la connaissance des lois et leur application aux cas particuliers, s'il s'occupe de philosophie pratique.

Si nous serrons de près la doctrine d'Avicenne, nous pourrons constater que, comme Aristote, il a tenu à insister sur la considération ontologique, c'est-à-dire sur la métaphysique de l'être. L'être, idée confuse alors, peut se révéler par l'expérience sensible. Avicenne considère dans la *Définition de l'essence et de l'existence* que si l'idée d'être est « normalement acquise par l'expérience qui se déroule en même temps que croît la raison, elle serait aussi,

en tant qu'objet propre de notre esprit, une intuition absolue ».

L'idée d'être acquise à travers l'expérience permet d'élaborer en même temps l'idée de nécessaire qui s'esquisse dans l'âme en premier lieu. L'être possible devient alors nécessaire par l'action d'un autre être qui est la cause.

Pour Avicenne l'âme humaine n'est pas matérialisée par son union avec le corps. Elle reste séparée du corps, auquel elle n'est pas liée. Tandis que l'âme des animaux est assujettie au corps et finit avec lui, parce qu'elle n'est pas substance immatérielle. Notre âme séparée « et surtout séparable », puisque la mort du corps ne l'anéantit pas, est immatérielle, étant le lieu des intelligibles. C'est pourquoi elle peut persister après la mort et vivre alors une vie très voisine de celle des intelligences pures. Son bonheur éternel est fondé surtout sur la connaissance.

La matière demeure pour Avicenne privée de perfection. Etant « laide » et « mauvaise », elle aboutit au non-être absolu. Pour notre philosophe, c'est la Cause première, seule, qui mérite l'être par elle-même : la vérité est dans l'être. Les essences qui n'ont pas encore reçu l'être sont fausses en elles-mêmes.

Cette cohérence du système avicenien précise la théorie de la création et les tendances monistes. Ce monisme n'aboutit pas au panthéisme, parce que, explique Goichon, les essences ont besoin d'une rectification, venue de l'extérieur, pour recevoir l'existence réellement distincte d'elles.

Ce qui est précieux encore dans ce système, selon Gardet, c'est la conceptualisation et la contemplation philosophiques qui sont animées d'un élan initial de mystique naturelle.

Le principe moral et le principe religieux occupent une place importante dans sa doctrine bien plus que dans celle d'Averroès qui s'est laissé entraîner dans sa théorie de l'intellect. Son apport dans certains aspects neufs, qui ont enrichi les idées péripatéticiennes, est considérable. Cette philosophie qui n'est pas une simple transposition en arabe des théories d'Aristote exerça une influence décisive dans l'Europe médiévale. Mais en dépit des nombreuses concessions qu'il fait aux idées de l'Islam, Avicenne n'a pas trouvé grâce pour l'ensemble de sa doctrine, surtout auprès d'Al-Gazali.

IV. — Abù l-Barakat

1. Sa vie et son œuvre. — Abù l-Barakat Hibat Allah ben Malkâ al Bagdadi-al Baladi, philosophe et médecin, l'Unique de son temps, selon Awhad al Zaman, est né à Balad, bourg de la région de Mossoul, vers 470-1077 au plus tard. Juif de naissance, il eut pour maître Abù-l-Hassan Saïd Hibat Allah. Sa célébrité en médecine lui permit d'entrer au service des khalifes de Bagdad, résidence des sultans seldjoukides. Ibn Al Kifti et Ibn Abi Oceibia disent qu'il eut des rapports difficiles avec ses divers protecteurs. A un âge avancé, il se convertit à l'Islam. Cette conversion fut motivée, dit-on, par un amour-propre blessé ou par la peur. Il devint aveugle vers la fin de sa vie, et mourut à Bagdad, à ce qu'il semble, après 560-1164-5. Il eut en particulier pour disciple et ami Ishak ben Abraham ben Ezra, qui fit de lui un éloge poétique en hébreu.

Son ouvrage principal est *Kitab al Mu'tabar* qui traite de la logique, des *Naturalia* (psychologie comprise) et de la métaphysique. Cet ouvrage, édité en 3 volumes par Serefetin Altaya (Haydra-

bat, 1358), s'inspire de très près du *Kitab al-Schefa* d'Avicenne qu'il a dessein de critiquer.

Il a écrit un *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, en arabe, et on lui attribue d'autres opuscules. Son *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, qui est presque entièrement inédit, a une portée philosophique profonde.

2. Sa doctrine. — La méthode d'Abù l-Barakat en matière philosophique s'éloigne beaucoup de la tradition, comme l'indique le titre même de *K. al-Mu'tabar*, c'est-à-dire à peu près *Le livre de ce qui a été établi par la réflexion personnelle*. Cette méthode qui fait appel aux évidences, aux attitudes *a priori*, bat en brèche les thèses *a posteriori* de la philosophie régnante des péripatéticiens qui est fondée sur la raison.

Cette méthode lui permit de soutenir sa doctrine contre les partisans de la théorie aristotélicienne du lieu, conçu comme un espace tridimensionnel. Avec Jean Philopon, il réfute la thèse qui nie que le mouvement dans le vide soit possible. Après avoir démontré l'inanité des arguments péripatéticiens, il établit l' « infinitude » de l'espace par l'impossibilité pour l'homme de concevoir un espace limité (idée profonde qu'on retrouve plus tard dans Crescas qui critique également Aristote).

L'appel à la science *a priori* de l'esprit humain permit encore à Abù l-Barakat d'éclaircir le problème du temps, dont la solution repose plutôt sur la métaphysique que sur la physique. Il montre que l'aperception du temps, celle de l'être et celle de soi-même sont antérieures dans l'âme à celles que celle-ci peut avoir de toute autre chose. Autrement dit, les notions d'être et de temps sont étroitement liées. Selon sa définition, le temps est la mesure de l'être non pas celle du mouvement admise par les

péripatéticiens (idée capitale qu'on retrouve également chez Crescas, et même, en un certain sens, de nos jours, chez Bergson). Il rejette ainsi la diversité des plans temporels et l'échelonnement de *Zaman*, *Dahr* et *Sarmad*, supposés par Avicenne et d'autres philosophes. Le temps pour Abù l-Barakat ne peut concerner que l'être du créateur et celui d'une créature.

La matière première, abstraction faite de toute autre caractéristique, apparaît sous l'aspect d'une corporéité qui est étendue, par conséquent mesurable. Au sujet des 4 éléments, il admet que la terre seule est constituée de corpuscules indivisibles à cause de leur solidité.

Pour expliquer le mouvement des projectiles, Abù l-Barakat reprend la théorie d'Avicenne, quoique avec des altérations, et semble s'inspirer en dernier lieu de Jean Philopon. Il pose comme cause de ce mouvement une inclinaison violente, soit une force (que certains scolastiques appelleront *impetus*) communiquée par le projetant au projectile. Il rend compte de l'accélération de la chute des graves par le fait que « le principe de l'inclinaison naturelle (*mayl tabi'i*, terme philosophique courant) contenu en eux leur fournit des inclinaisons nécessaires ». Cette doctrine traitée dans son ouvrage *Al-Mu'tabar* est la première et la seule connue jusqu'à présent où l'on trouve d'une manière implicite la loi fondamentale de la dynamique moderne, à savoir qu'une force constante engendre un mouvement accéléré.

C'est surtout dans la doctrine de la psychologie, fondée sur les évidences, que l'originalité d'Abù l-Barakat apparaît éclatante. Comme plus tard Descartes, il prend pour point de départ la conscience, laquelle est empreinte de certitude et est

antérieure à toute autre connaissance humaine ; l'homme l'aurait même sans percevoir les choses sensibles, cette conscience de lui-même ou de soi-même. Avicenne s'est rendu compte de cette donnée *a priori*, mais il eut grand peine à l'intégrer dans sa psychologie péripatéticienne. Abù l-Barakat au contraire a fait de cette constatation l'acheminement vers d'autres vérités d'ordre psychologique également garanties et authentiques par leur caractère d'évidence. Cette conscience qu'a l'homme d'être un est valable quand il voit et entend, pense, se souvient ou désire, ou accomplit tout autre acte psychique. Partant de ce fait, Abù l-Barakat n'a pas de peine à réfuter les théories qui posent une multiplicité des facultés humaines. Autre exemple : la certitude qu'a l'homme « de percevoir dans l'acte de vision l'objet même qui est vu et à l'endroit où effectivement il se trouve, et non par une image que certaines hypothèses situent à l'intérieur du cerveau, prouve par elle-même la vérité qu'elle contient ». Dès lors une psychologie qui, en partie, consiste en un système d'évidences, dominant jusqu'à certain point la notion de conscience ou d'aperception (*shu'ur*, même sens chez Avicenne), ne peut que nier la distinction qu'établit la doctrine aristotélicienne entre l'intellect et l'âme. C'est précisément l'âme, déclare Abù l-Barakat, qui accomplit les actes d'intellection. Il critique ce concept, comme il nie la négation de l'intellect, agent postulé par le péripatéticien.

Remarquons que l'influence du néo-platonisme sur Abù l-Barakat est plus manifeste que chez Avicenne dans le *K. Al-Schefa*. Ainsi cette influence d'origine platonicienne, accordée à ses intuitions personnelles, semble transparaître dans la définition de la substance comme incorporelle — immatérialité

conçue d'une façon très précise qui n'était pas courante. La mémoire, selon cette théorie, agit dans et par le corps. Sur ce plan immatériel, il considère que les âmes sont causées par les stellaires ; lesquelles rejoindront leurs causes après la mort.

La connaissance de Dieu, cause des causes, est au terme des existants, de même que celle de l'être, dont nous avons « l'aperception par la conscience *a priori* qui divise l'être en nécessaire et contingent. L'existence d'un créateur nous est encore fournie par la sagesse qui se manifeste dans l'ordonnance de la nature. En plus de cette ordonnance, il existe surtout pour Abù l-Barakat des communications directes entre Dieu et les hommes. Suivant la tradition d'Avicenne, il n'admet pas la preuve de l'existence de Dieu qui se rapporte au mouvement.

Il considère que les attributs essentiels de Dieu, telles la science, la puissance et la sagesse, appartiennent à son essence, de même que la somme de ses trois angles est égale à deux angles droits appartient à l'essence du triangle.

Il considère aussi que Dieu peut avoir des connaissances multiples, dont celles qui se rattachent aux choses particulières. Pour réfuter les arguments contraires, il se réfère à sa doctrine psychologique, selon laquelle les formes des choses perçues, emmagasinées dans les âmes humaines, sont immatérielles au même titre que l'entité qui les a perçues. En ce sens la science divine ne semble pas différer jusqu'à un certain point de la science humaine.

Abù l-Barakat réfute la théorie émanatiste des philosophes ; il croit que les choses créées l'ont été par une succession de volitions divines, prééternelles, venant à l'existence dans le temps. La première de ces choses, qui est un attribut de l'essence divine, créa le premier existant, qui, dans la ter-

minologie religieuse, est le plus haut des anges.

Ce personnalisme dans la conception de Dieu se rapproche des doctrines du *kalam*, mais on ne peut conclure de ce fait à une influence certaine de ces doctrines sur la pensée d'Abù l-Barakat.

En ce qui concerne l'éternité du monde, Abù l-Barakat se refuse à trancher le débat, et laisse entendre que celui qui a compris son exposé ne peut que parvenir à la doctrine vraie.

L'influence de ce philosophe sur Fakhr al-Din al Razi a été, selon Pines, tout à fait décisive. Le shi'ite Muhamad b. Sulayman al Tanakabuni (auteur persan du XIX[e] siècle) dit que la tradition d'Ibn Sina avait manqué de périr sous les attaques d'Abù l-Barakat et de Fakhr al-Din.

V. — Al-Gazali

1. Sa vie et son œuvre. — Abù 'Hamid ibn Moh'amed al Gazali (ou Alghazali), le plus célèbre théologien musulman de la secte orthodoxe des Shafétites, naquit à Tous (ville de Khorassan), en 450-1058.

Il étudia dans sa ville natale puis à Nisabur. Ses connaissances profondes en théologie et en philosophie lui gagnèrent la faveur de Nizâm al-Molc, vizir du sultan Malic-Schâh, le Sedljoukide, qui lui confia la direction du collège Mizâmiyya qu'il avait fondé à Bagdad. Al-Gazali était déjà célèbre à 33 ans. Il quitta sa chaire après quelques années pour faire le pèlerinage de La Mecque. Puis il enseigna à Damas, à Jérusalem et à Alexandrie. Il retourna à Tous, sa ville natale, où il se livra à la vie contemplative des *soufis*. Il quitta avec regret sa retraite pour aller à Nisabur et pour reprendre, ensuite, la direction du collège de Bagdad. Puis de

nouveau il se retira à Tous, où il fonda un monastère pour les *soufis* et il passa le reste de sa vie dans la contemplation et dans les pratiques de dévotion. Il mourut en 505-1111.

Al-Gazali composa un grand nombre d'ouvrages dans lesquels il visait à établir la supériorité de l'islamisme sur les autres religions et sur la philosophie. Ces efforts lui valurent les surnoms de *'Hodjjat al-islam* et de *Zein al dîn* (Preuve de l'islamisme, Ornement de la religion). Son écrit théologique le plus célèbre est *I'hya 'oloum al-dîn (Restauration des connaissances religieuses)*. Cet ouvrage est divisé en 4 parties qui traitent des cérémonies religieuses et des prescriptions morales. Signalons parmi le nombre prodigieux de ses écrits, *Makâcid al-falâsifa (Les tendances des philosophes)* et *Tehâfot al-falâsifa (La destruction des philosophes)*. Son ouvrage *Makâcid* résume les sciences philosophiques, sans s'écarter de la doctrine péripatéticienne, telle qu'elle avait été formée par Al-Farabi et Avicenne. Cet ouvrage fut traduit en latin (vers la fin du XIIe siècle) et en hébreu.

2. **Sa doctrine.** — Al-Gazali nous fournit des renseignements précieux sur son attitude spirituelle. Après une étude approfondie des doctrines de toutes les sectes religieuses et philosophiques, il arriva à douter de tout, et tomba dans le scepticisme absolu. Il douta des sens qui font porter des jugements contredits par l'intelligence. Mais celle-ci a son tour ne lui inspira pas confiance, parce que rien ne prouve la certitude de ses principes. Dans la suite, Al-Gazali revient de son scepticisme, mais ce ne fut pas par le triomphe de la raison. Il rechercha la vérité avec ardeur, en approfondissant de nouveau les doctrines des *Mutakallimun*, des *Baté-*

nites ou allégoristes, des philosophes et des *soufis.* Son esprit ne trouva satisfaction et apaisement que dans la vie ascétique et contemplative, dans l'extase des *soufis.*

Dans son livre *Makâcid*, Al-Gazali n'avait d'autre but que de critiquer les doctrines des philosophes après les avoir exposées. Il passe sous silence les mathématiques, parce que leurs principes sont approuvés par tout le monde. Il en est de même pour la logique. Mais il est hostile aux doctrines de la métaphysique qui sont à ses yeux contraires à la vérité, comme à celles de la physique, où le vrai et le faux se trouvent mêlés.

C'est dans son ouvrage *La destruction des philosophes* qu'Al-Gazali déclare que toutes les doctrines des philosophes renferment du faux. « Nous n'avons dans ce livre, dit-il, d'autre intention que d'énoncer leurs opinions et d'opposer à leurs argumentations des raisonnements qui en montrent la nullité. Nous ne voulons pas ici nous faire le champion d'un système particulier [c'est-à-dire du système des Acharites]... ; notre but est seulement de détruire les arguments qu'ils ont produits pour établir l'éternité de la matière. Après avoir achevé ce livre, nous en composerons un autre pour affermir l'opinion vraie ; nous l'appellerons *Bases des croyances*, et nous le consacrerons à la reconstruction, de même que le présent livre a pour but la démolition. »

Comme il ne peut discuter toutes les opinions des anciens philosophes, tels que Socrate, Hippocrate, Platon, Aristote et d'autres, il s'en tiendra principalement à Aristote, réputé le plus grand d'entre eux. Il s'en tiendra surtout à Al-Farabi et Avicenne, c'est-à-dire aux commentateurs d'Aristote les plus en crédit parmi les musulmans. Sa polémique, en

même temps qu'elle s'attache à montrer que les doctrines métaphysiques ne sont pas fondées sur des axiomes certains et irréfutables, comme le sont les mathématiques et la logique, s'efforce de prouver que ces théories philosophiques sont contraires aux dogmes religieux, tels que ceux de la création *ex nihilo*, des attributs divins et de la résurrection des corps.

Toutes ces objections qui nourrissent le scepticisme d'Al-Gazali portent sur le principe de causalité : « Il n'est pas nécessaire, dit-il, à ce propos, que dans les choses qui arrivent habituellement on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, deux choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre. Par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le rassasiement et le manger, la mort et la rupture de la nuque, et, en général, toutes les choses entre lesquelles il y a une relation visible, ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute puissance divine, qui depuis longtemps y a créé ce rapport et cette liaison, et non parce que la chose est nécessaire par elle-même. Cette toute-puissance divine, qui est la cause unique, peut aussi faire qu'on soit rassasié sans manger, qu'on meure sans se rompre la nuque ; et il en est de même dans toutes les circonstances où il y a visiblement une relation mutuelle. »

En somme, comme l'observe Munk, le raisonnement d'Al-Gazali se ramène à deux propositions : « 1º Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre ; par exemple, un aveugle-né à qui on aurait donné la vue pendant le jour, et qui

n'aurait jamais entendu parler du jour et de la nuit, s'imaginerait qu'il voit par l'action des couleurs qui se présentent à lui, et ne tiendrait pas compte de la lumière du soleil, par laquelle ces couleurs font impression sur ses yeux ; 2° Quand même on admettrait l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit pas que l'effet, même dans des circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même » (cela fait penser sous un autre ordre d'idées à l' « irrationnel » d'Emile Meyerson). Ce que les philosophes appellent « la loi de la nature ou le principe de causalité est une chose qui arrive *habituellement*, parce que Dieu le veut..., parce que Dieu, sachant dans sa prescience que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience ». Il n'y a donc pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur.

Les philosophes, en particulier Averroès, pensent qu'Al-Gazali n'était pas toujours de bonne foi, lorsqu'il les attaquait en vue de se gagner les orthodoxes. Loin de montrer son scepticisme et ce dédain à l'égard de la philosophie qui ont donné naissance à son livre *Tehâfot*, il raisonne en philosophe plutôt qu'en théologien. Ibn Tofaïl, malgré le respect qu'il professe pour lui, fait ressortir ce qu'il y a de chancelant et de contradictoire dans ses doctrines.

Son importance dans la philosophie réside dans son scepticisme qui lui permet d'occuper une place dans la pensée arabe. D'autre part, par sa critique, il porta, comme plus tard Juda Halévi, un coup terrible à la philosophie qui ne put plus se relever en Orient. Ce n'est qu'en Espagne qu'elle connaîtra encore un siècle de gloire en trouvant un défenseur ardent dans Averroès.

Comme réformateur et mystique, Al-Gazali a

subi l'influence d'Al-Hallaj, qui vient après celle d'Avicenne et des Frères de Baçra. Il eut des intuitions profondes dépassant le rationalisme extrême d'origine aristotélicienne. Il exerça une influence considérable sur un grand mystique arabe, Surhawardi d'Alep (mort en 1195), et, peut-être, sur l'humanisme mystique d'Ibn Arabi (né à Murcie, 1165 ; mort à Damas, 1240), pour qui l'homme se situe au centre de l'univers.

Sa critique violente de la philosophie eut un effet assez désastreux sur l'évolution définitive de l'Islam, dont elle fut bannie. Elle résista, je répète, un siècle encore en Espagne mais, désormais, elle est tenue pour sacrilège. C'est une lumière éteinte dans le monde arabe, alors qu'elle eut une action considérable dans l'orientation spéculative de l'esprit et du progrès.

IV. — Ibn Badja

Ibn Ben Mohamed ben Iahya ou plus simplement Ibn Badja (nom corrompu par les scolastiques en celui d'Avenu-Pace ou Avempace) est considéré comme le premier penseur qui eût cultivé la philosophie parmi les Arabes d'Espagne, en fait il fut précédé par le philosophe juif Ibn Gabirol. Les détails de sa vie sont peu connus. Il naquit à Saragosse vers la fin du XI[e] siècle et mourut à l'âge un peu avancé à Fez en 1138.

Il était savant à la fois dans les sciences et dans la philosophie. Il a laissé des traités qui se rapportent à la logique, un traité de la *Conjonction de l'intellect avec l'homme*, un livre sur *L'âme*, le *Guide du solitaire* et une *Lettre d'adieux* concernant la liaison de l'intellect avec l'homme (citée par Albert le Grand).

Dans sa *Lettre d'adieux* (*Risâlet al-Wida*, traduite en hébreu par Juda ben Vivès au début du XIV[e] siè-

cle), Ibn Badja expose des réflexions sur le premier mobile dans l'homme, sur ce qui donne l'impulsion à l'homme intellectuel, et sur le véritable but de l'existence humaine et de la science — laquelle, selon lui, consiste à s'approcher de Dieu et à recevoir l'*intellect actif*, émané de lui. Dans cet opuscule et dans d'autres écrits, Ibn Badja professait déjà la doctrine relative à l'*unité des âmes*, qui a été développée ensuite par Averroès et fut réfutée par saint Thomas d'Aquin et par Albert le Grand.

Dans cette lettre, on discerne une tendance nette à réhabiliter la science et la philosophie, qui seules peuvent conduire à la connaissance de la nature, et qui par le *secours qui vient d'en haut* amènent l'homme à se connaître lui-même et à se mettre en rapport avec l'intellect actif. Ibn Badja blâme Al-Gazali qui s'est trompé lui-même et qui a trompé les autres, en cherchant à se faire illusion par une exaltation mystique.

Le traité intitulé *Le guide* (ou *Le régime*) *du solitaire*, ouvrage original, est une sorte d'itinéraire de l'âme vers Dieu ou vers l'Intelligence agente, par laquelle l'homme se relie au monde divin.

Al-Fat'h ibn Khâkam, dans son livre *Kalâidal'ikyan (Les colliers d'or natif)*, a inséré une sanglante satire contre Abù Becr ibn al-Çayez (Ibn Badja), dont Ibn-Tofaïl, qui ne l'avait pas connu personnellement, mais qui florissait peu de temps après lui, a déclaré qu'il surpassait tous ses contemporains par la justesse de son esprit et par sa profondeur.

VII. — Ibn Tofaïl

Abn Becr Mohamed ben Abd al Malic ibn Tofaïl Keisi, philosophe très remarquable parmi les Arabes, naquit vers 1100 à Wâdi Aschi (Cadix), petite ville

d'Andalousie, province de Grenade. Sa célébrité comme médecin, mathématicien, philosophe et poète lui valut l'honneur d'être accueilli à la Cour des Almohades. Il fut attaché en qualité de vizir et de médecin au second khalife de la dynastie des Almohades, Abù Ya'Koub Yousouf (1163-1184). Ibn Tofaïl mourut au Maroc en 1185, et le khalife Ya'koub, surnommé Al-Mançour, qui était monté sur le trône l'année précédente, assista à ses funérailles.

De tous ses ouvrages, il ne nous reste qu'un célèbre traité, roman philosophique, *'Hayy ibn Yakdhan* (nom allégorique donné au solitaire, qui signifie le vivant fils du vivant).

Ibn Tofaïl semble appartenir, dit Munk, à cette classe de philosophes contemplatifs que les Arabes désignaient par le nom Ischrâkiyyin (partisans d'une certaine philosophie orientale). Il cherchait à résoudre le problème de *conjonction* ou de l'union de l'homme avec *l'intellect actif* et avec Dieu. La solution fondée sur l'exaltation mystique ne l'avait pas satisfait. Il suivit les traces d'Ibn Badja, et montra, comme lui, le développement successif de l'intelligence dans l'homme *solitaire*, qui peut s'élever progressivement, par l'étude des sciences et la contemplation du vrai, jusqu'à l'union divine et au bonheur.

VIII. — Averroès

1. **Sa vie et son œuvre.** — Abù' l Walid Mohamed ibn Ahmed Ibn Rochd naquit en Cordoue en 520-1126 d'une illustre famille de jurisconsultes. Son grand-père paternel et son père avaient été kadis de Cordoue.

On a très peu de renseignements sur sa vie, et on en sait à peu près rien de sa jeunesse. Il eut les

maîtres les plus savants de son temps pour la théologie, la jurisprudence, etc.

Ibn Rochd dit qu'en 548-1153 il se trouvait à Marrakech, où il devait se rendre plusieurs fois. « On suppose, dit Gauthier, qu'en 1153 il était en mission auprès du sultan 'Abd el-Mou'men, premier souverain de la dynastie Almohade. On rapporte qu'au cours de son voyage il vit au Maroc une étoile qui n'apparaît jamais au-dessous de l'horizon en Andalousie, l'étoile Sohaïl (Canope), et qu'il vérifia par cette observation personnelle la rotondité de la Terre qu'Aristote avait déjà établie dans un texte. »

Il était lié avec la famille des Ibn Zohr (Avenzour), famille de médecins célèbres (XIIe siècle), et plus particulièrement avec Abù Merwân Ibn Zohr, le plus illustre de la famille.

Une nouvelle période obscure s'ouvre jusqu'à la présentation d'Averroès (probablement à Marrakech) par le célèbre vizir, médecin et philosophe, Ibn Tofaïl, dont nous venons de parler, à son souverain Abù Ya'Koub Youssouf qui était le fils et le successeur du sultan Almohade 'Abd-el Mou'men, et qui avait pris, en 1168, pour lui-même et ses successeurs, le titre d'Emir el-Mou'menîm, c'est-à-dire de khalife. Dans cette présentation, il se passa un événement important à la fois pour sa biographie et plus tard pour la philosophie européenne. Selon le récit que l'historien 'Abd el-Wâhid el-Marâkachi a recueilli de la bouche d'un disciple d'Averroès, Abù Bekr Bondoud ben Yahia el Qorthoubi, qui l'avait entendu raconter plusieurs fois par son maître, « le khalife lui fit décliner son nom, l'interrogea sur sa famille, puis lui demanda *ex abrupto* ce que les *falacifa* pensent de l'éternité du monde ». Sentant que c'était une question dangereuse,

Averroès s'excusa en disant qu'il n'était pas versé dans ces doctrines. Le commandeur des Croyants qui n'était pas dupe se tourna vers Ibn Tofaïl qui n'hésita pas à répondre longuement à sa question, en faisant preuve d'une érudition rare. Rassuré, Ibn Rochd étala alors à son tour sa science. Le souverain le gratifia « d'un cadeau en argent, d'un magnifique vêtement d'honneur et d'une monture ». Il eut aussitôt après une seconde entrevue avec Ibn Tofaïl, qui devait exercer une énorme influence sur l'avenir de la philosophie. Le souverain, qui se plaignait de l'obscurité des traductions arabes des ouvrages d'Aristote, chargea Ibn Tofaïl d'inviter Averroès à les commenter. Le khalife le récompensa de nouveau, en le nommant kadî à Séville, où, au cours de l'année 1169, il composa son premier commentaire, *Paraphrase sur la génération des animaux*. Il écrivit quatre commentaires (1169, 1170, 1171) à Séville.

En 1171, il revint à Cordoue, probablement en qualité de kadî, tout en faisant d'assez fréquents voyages en Andalousie et au Maroc ; car plusieurs des nombreux ouvrages qu'il composa pendant cette période sont datés de Séville ou de Marrakech.

En 1182, il remplaça Ibn Tofaïl, qui prenait sa retraite, en qualité de premier médecin du khalife Youssouf à la Cour de Marrakech. A la mort de celui-ci, il occupa la même fonction auprès de Youssouf Ya'coub qui lui succéda.

En 1195, celui-ci passa en Espagne faire une expédition contre Alphonse IX de Castille, qui devait aboutir à la victoire d'Alarcos et lui valut le surnom d'El Mançour (le victorieux). Il combla de faveurs et d'honneurs Averroès devenu vieux ; mais, peu de temps après, par un revirement subit,

il le frappa de disgrâce et ordonna de brûler tous ceux d'entre ses écrits qui ne traitaient pas strictement de science pure, et l'exila à Lucera, petite ville située près de Cordoue (1194-1195). Ses disciples l'abandonnèrent et la foule ne lui ménagea pas ses injures.

Relevé bientôt de cette disgrâce imméritée, Averroès revint à Marrakech, où il mena une vie retirée et où il ne tarda pas à mourir le 10 décembre 1198, âgé d'un peu plus de 72 ans. Il fut inhumé à Marrakech, mais on le transporta trois mois après à Cordoue dans la sépulture de sa famille.

Averroès eut plusieurs fils. Certains devinrent kadis et l'un d'eux fut médecin du khalife En-Nacer. Il eut également plusieurs disciples. Mais ni ces derniers ni ses fils ne devaient parvenir à une grande renommée.

Dès la fin du XII[e] siècle, dit Gauthier, « la tâche principale, bien qu'inconsciente, de l'Islam est accomplie, qui était de transmettre à l'Europe, à la fois directement ou indirectement par l'intermédiaire des juifs d'Andalousie et de la France méridionale, l'inestimable trésor de la science et de la philosophie grecques ».

L'œuvre d'Averroès est considérable. Ses principaux écrits se rattachent aux commentaires et aux paragraphes des écrits d'Aristote et de Platon. Il commenta les œuvres de médecine (*De febribus* de Galien, les *Cantica* d'Avicenne) ; il écrivit un livre sur la preuve touchant les dogmes de la religion, et une réfutation, *Tahâfat el-Tahâfot (L'effondrement de l'effondrement)*, du traité d'Al-Gazali, *Tahâfot el falâcifa (L'effondrement des philosophes)*. Il écrivit un traité juridique, *La Bidaya*.

Dans cette énorme et diverse œuvre datée ou non

datée, il importe de distinguer les simples commentaires et les écrits originaux ; c'est dans ces derniers qu'on pourra saisir sa véritable pensée.

2. **Sa doctrine.** — Ibn Rochd, dit avec raison Munk, était « l'un des hommes les plus savants dans le monde musulman et l'un des plus profonds commentateurs des œuvres d'Aristote ». Malgré les critiques de savants adversaires, ses commentaires peuvent encore aujourd'hui être consultés avec fruit par ceux qui cherchent à acquérir une connaissance approfondie de la philosophie d'Aristote.

Averroès a laissé des commentaires plus ou moins développés sur la plupart des ouvrages d'Aristote, dont quelques-uns furent commentés deux ou trois fois. On peut distinguer de grands commentaires, des commentaires moyens (écrits avant les grands), et des paraphrases ou analyses.

Au sujet de sa doctrine philosophique, Averroès prétend qu'il n'a pas eu l'honneur de fonder un système ; il ne voulut être qu'un simple commentateur d'Aristote pour qui il professait un véritable culte.

Comme les autres philosophes arabes, Averroès a dû voir cependant les doctrines d'Aristote à travers le prisme des commentateurs néo-platoniciens, et, par là, observe Munk, il a apporté des modifications sensibles dans le système péripatéticien. Les points obscurs dans les doctrines d'Aristote, sur lesquels les anciens commentateurs ne sont pas d'accord ou qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer, Averroès a réussi de les éclaircir en soutenant — sans le vouloir — des doctrines personnelles qui portent un cachet original.

Le caractère général de sa doctrine ne diffère donc

pas des autres doctrines des philosophes arabes qui ont modifié la doctrine d'Aristote, sous l'influence de certaines théories néo-platoniciennes, en vue d'écarter le dualisme. En introduisant dans ces théories l'hypothèse des *intelligences* des sphères, placées entre le premier moteur et le monde, en admettant, d'autre part, une émanation par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers jusqu'aux mondes sublunaires, les philosophes arabes crurent faire disparaître le dualisme de l'aristotélisme et combler ainsi l'abîme qui sépare l'*énergie pure*, ou Dieu, de la matière première. Averroès approuva ces hypothèses. Il considéra le ciel comme un être animé et organique « qui ne naît ni ne périt, et dont la matière même est supérieure à celle des choses sublunaires ». Ce ciel communique à celles-ci « le mouvement qui lui vient de la cause première et du désir qui l'attire lui-même vers le premier moteur ». La matière, qui, selon Averroès, est éternelle, est présentée avec plus de précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote. Elle n'est pas seulement « la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors, mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière, et le premier moteur l'en fait sortir et se manifester ; car, si elle était produite seulement par la cause première, et sans qu'elle existât déjà en germe dans la matière, ce serait là une création *ex nihilo*, dit Munk, qu'Ibn Rochd n'admet pas plus qu'Aristote ».

Le lien qui permet à l'homme de se rattacher au ciel et à Dieu le fait participer jusqu'à un certain point à la science supérieure (principe universel), et non par une vide contemplation d'ordre mystique, par laquelle nous pouvons arriver à saisir l'être.

Cet attachement de l'homme à Dieu suppose qu'en fait Dieu existe. Mais comment prouver son existence ? Les arguments n'ont pas manqué aux philosophes pour résoudre plus ou moins ce problème épineux. Averroès a distingué deux preuves de l'existence du Créateur : la preuve tirée de la Providence et la preuve tirée de la création. L'attitude d'Averroès offre une certaine analogie avec celle de Kant qui, après avoir « protesté de son profond respect pour la preuve téléologique, ne la rejeta pas moins comme dépourvue de valeur apodictique ». Pour Averroès, « il y a, dit Gauthier, une preuve apodictique de l'existence de Dieu et il n'y en a qu'une seule », c'est celle d'Aristote tirée du Premier moteur. Après celle-ci l'étude approfondie du système des causes secondes et de celui des causes finales n'est plus à démontrer l'existence de Dieu, mais seulement « à pénétrer plus avant que ne peut le faire le vulgaire dans l'étude de la Sagesse divine ».

Averroès répudie le panthéisme comme, avant lui, Avicenne, et surtout avec plus de véhémence Ibn Tofaïl, pour qui l'immatériel n'est ni un ni plusieurs. Leibniz s'exprimera de même au sujet des monades qui ne peuvent former un nombre. Dieu est un, selon Averroès, mais il est connaissant et vivant.

Avant de se prononcer sur l'unité de Dieu, les *falâcifa* se trouvaient en présence des trois théories : celle de Platon et des néo-platoniciens, celle d'Aristote, celle du Coran. Pour Platon et les néo-platoniciens, le Principe premier, absolument un, c'est la première hypostase de la Trinité divine. Il est au-dessus de toute détermination, c'est-à-dire, en particulier, de la connaissance qui implique une dualité du sujet et de l'objet. Il ne peut donc pas être un intellect, car le premier Intellect est le Logos, deuxième hypostase divine émanant de la

première. Aristote réfute la notion de la Trinité, fait de Dieu un Intellect parfait, en qui intellect, intellection et intelligence se confondent. Dieu ne connaît que lui-même et ignore le monde, « car il vaut mieux, dit Aristote dans sa *Métaphysique*, ne pas voir les choses imparfaites que de les voir ». Pour le Coran, au contraire, Dieu connaît tout dans le plus infime détail : « A sa connaissance n'échappe même pas le poids d'une molécule dans les cieux et sur la terre » (C., X 62, etc.).

Averroès n'insiste pas sur ces considérations ; il affirme que Dieu est un Intellect parfait, qu'il se connaît lui-même et qu'il connaît autre chose que lui-même. Averroès, au fond, revient vers le Dieu d'Aristote, après avoir cru écarter les difficultés soulevées par Al-Gazali et les prédécesseurs de celui-ci qui avaient peine à se défendre. « Non seulement, écrit Gauthier, Dieu conçu comme un Intellect en acte n'implique dans sa nature même aucune multiplicité, car en lui intellect, intelligent et intelligible sont une seule et même chose considérée à des points de vue différents, mais il faut en dire autant de tous les attributs qu'on peut lui assigner, tels que vivant, un, etc. ; ils ne sont pas distincts l'un de l'autre, ni de lui-même essentiellement, réellement, ils ne le sont que conceptuellement, logiquement, c'est-à-dire dans notre pensée. Ici Ibn Rochd rejoint Ibn Tofaïl jusque dans ses expressions. »

En somme, Averroès prouve « apodictiquement l'existence de Dieu à la façon d'Aristote, c'est-à-dire à partir de la notion expérimentale du mouvement par la nécessité d'un moteur immobile. Il prouve l'unicité de ce divin moteur par une application de raison suffisante qui impose la préférence de l'unicité à la multiplicité ».

Le Dieu d'Aristote, « Raison substantifiée, pensée de la pensée, ignorant l'univers, replié sur lui-même en un « narcissisme » éternel », va s'accorder chez Averroès avec le Coran, sous un aspect rationaliste des symboles et allégories de la révélation de Mahomet.

Après avoir discuté les opinions des autres commentateurs concernant la théorie des deux intellects, l'un actif, l'autre passif, Averroès établit une théorie particulière qu'il soutient être en réalité celle d'Aristote.

Il considère d'abord que l'intellect passif qu'on trouve dans les écrits d'Aristote n'est pas une substance, un être réel ; il n'est rien avant de penser, sinon une simple prédisposition de l'âme humaine à recevoir de l'intellect actif les formes intelligibles ; « il est donc pour elles *comme* une matière, mais il n'est pas une matière, car la matière première contient d'avance, en puissance, toutes les formes possibles et il n'en contient aucune. »

L'intellect actif est unique pour tous les hommes, selon Aristote et surtout Averroès. Celui-ci considère que le philosophe peut se rendre immortel et bienheureux dans la mesure où son intellect passif, sous l'action de l'intellect actif, « s'assimile progressivement à cet intellect actif ». Mais dans la *Conjonction*, dit à ce propos Munk, « non seulement tout ce qu'il y a de personnel dans l'homme, mais l'intellect actif lui-même s'effacent en s'unissant à Dieu ». Lorsque donc, d'après Averroès, « l'intellect en *capacité* ou en *acte* a été détruit, les autres facultés de l'âme sont également détruites ; car il en est des différentes formes comme de différentes flammes, je veux dire que la plus forte fait disparaître la plus faible ». On n'arrive à la perfection finale que par

l'étude et la spéculation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif, non pas à la manière des *soufis* qui s'imaginent qu'on peut y arriver sans étude par une méditation stricte et par la contemplation : ils sont dans l'erreur.

Averroès remarque cependant que l'homme par la *conjonction* « ne gagne rien individuellement qui aille au delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère ». Malgré ces opinions qui ont suscité des réfutations de la part des théologiens chrétiens, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, et les disputes entre les averroïstes et les orthodoxes jusqu'au XVIe siècle, Averroès tenait à avoir une réputation de bon musulman. Sa théorie sur l'accord de la religion et de la philosophie, dit Gauthier, constitue la plus originale des doctrines de la *falsafa* : « Pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine, elle édifie sur une base rationaliste une scolastique philosophique complète à la fois théorique et pratique. » Elle semble avoir exercé une certaine influence sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Il y a des passages de ce *Traité* qui paraissent identiques à des endroits du *Traité décisif sur l'accord de la religion* d'Ibn Rochd, mais leur source paraît difficile à établir. Spinoza, comme nous l'avons dit ailleurs, a subi l'influence des penseurs juifs. Le *Guide des égarés* de Maïmonide a, d'une manière indirecte, suscité en lui le fond de sa conception religieuse dans le *Traité théologico-politique.* Il serait plus juste de dire avec Roger Arnaldez que la pensée d'Ibn Rochd est proche de celle de saint Thomas comme aussi de celle de Spinoza et de Leibniz.

Dans les doctrines d'Averroès, la philosophie arabe, dit avec raison Munk, est arrivée à son apo-

gée. Et Gauthier ajoute qu'après lui la pensée arabe ne produira plus en matière de sciences physiques ou métaphysiques un seul ouvrage de grande valeur. Averroès avait été pour « la pensée spéculative gréco-arabe comme le bouquet final d'un brillant feu d'artifice ».

IX. — Ibn Khaldoun

Nous venons de dire qu'avec Averroès la haute pensée philosophique greco-arabe s'est achevée. Quelques grands hommes surgiront encore à travers le monde arabe, mais ils ne rallumeront pas le feu de l'intelligence qui a brillé auparavant dans les sciences et la philosophie. Cependant il y a une exception pour un penseur de grande valeur en matière sociologique de l'histoire universelle, Ibn Khaldoun, ou plus exactement, Abù Zeid Abd el Rahman ibn Mouhamad, qui a eu une vie extrêmement mouvementée dans ses multiples fonctions auprès des souverains de différentes capitales de l'Afrique du Nord et de l'Andalousie.

D'après son autobiographie écrite en 1394, Ibn Khaldoun naquit à Tunis le 27 mai 1332, d'une famille originaire de Yemen, qui s'établit à Séville, lors de la conquête arabe et qui y devint très puissante. Après avoir appris par cœur le Coran il cultiva sous la direction de son père et d'autres maîtres éminents de Tunis, la grammaire, la poésie, la philosophie, la théologie, le droit canonique, etc. Ses relations avec les savants et les hauts personnages, lui permirent d'occuper de hautes fonctions. A l'âge de 20 ans, il fut nommé secrétaire du sultan hafside Abù Ishac II, puis secrétaire du sultan mérinide, Abù Einan, à Fez (1356). Mis en prison l'année suivante, relaché, il est nommé secrétaire

du sultan Abù Salem. Mécontent, il alla en Espagne (1362), où il est bien accueilli par Ibn el-Ahmer, roi de Grenade, qui l'envoya, l'année suivante en ambassade à Séville auprès de Pierre le Cruel, roi de Castille. De Grenade, où il fit un court séjour, il se rendit à Bougie et devint Premier ministre du prince hafside, Abù Abd-Allah. Mais Bougie ne tarda pas à être conquise par le célèbre Abù'l Abbas qui tua Abù Abd Allah sur le champ de bataille. Ibn Khaldoun dut quitter la ville (1368) pour être au service d'Abù Hammoul Abd el-Ouadite, souverain de Tlemecen, en qualité de Premier ministre. Partant pour une mission (1370) auprès du sultan de Grenade, il fut arrétê sur l'ordre du sultan merénide, Abd-el Aziz. Après avoir servi quatre ans au gouvernement merénide, il obtint la permission de se retirer pour aller se fixer dans la Cala d'Ibn Salama dans la région de Tiaret. Ce fut dans cette retraite qu'il composa ses *Prolégomènes* et fit le brouillon de son Histoire universelle. Voulant consulter d'autres ouvrages pour retoucher son travail, il se rendit à Tunis (fin 1378). Là, contrarié par ses ennemis, il s'embarqua pour Alexandrie (1382) et de là, il alla se fixer au Caire, où deux ans après, il fut nommé grand cadi malékite. En supprimant les abus et en châtiant les prévaricateurs, il attira de fortes inimitiés qui amenèrent sa destitution. En 1837, il fit le pélerinage de la Mecque, d'où il revint pour se consacrer à l'étude et à l'enseignement. Nommé de nouveau cadi — il avait alors 62 ans — puis encore une fois il fut destitué. En 1400, il accompagna le sultan en Syrie et tomba prisonnier entre les mains de Tamerlan. Remis en liberté, il rentra au Caire où il occupa la fonction du grand cadi et y mourut le 25 mars 1406, âgé de 74 ans.

Ces indications extraites de son autobiographie (traduite par de Slane), montrent les diverses hautes charges qu'Ibn Khaldoun occupa. Elles sont dues à son habilité politique, qui lui permit de s'attacher au plus fort sans hésitation et de se mêler activement à toute la politique de l'Afrique du Nord et de l'Andalousie.

Son *Histoire universelle* comprend trois livres : les *Prolégomènes*, les *Peuples de l'Orient* et les *Peuples de l'Afrique du Nord. Les Prolégomènes (Moccaddimat)* touchent à toutes les branches des connaissances et à la civilisation arabe. Cet ouvrage remarquable qui dénote une vaste érudition et un esprit critique pénétrant, n'a pas été dépassé en arabe, tant par l'élévation de la pensée que par la sûreté de jugement.

Ibn Khaldoun observa de près la société et remarqua qu'elle est soumise à des phénomènes continuels qui déterminent son existence. A ses yeux, l'histoire est inhérente au « récit des faits qui ont rapport à une époque ou à un peuple ». Mais ces faits ne suffisent pas. « L'historien doit d'abord nous donner des notions générales de chaque pays, sur chaque peuple et sur chaque siècle, s'il veut appuyer sur une base solide les matières dont il traite. »

Après avoir condamné la magie et l'alchimie, Ibn Khaldoun (influencé par le soufisme) parle de certaines âmes qui ont des forces surnaturelles pouvant prévenir l'avenir et intervenir dans le cours des événements.

En ce qui concerne le bienfait de la réflexion intelligente, Ibn Khaldoun écrit (*Proleg.*, t. II, p. 431) : « Dieu a implanté dans les hommes cette puissance régulatrice, il l'a même rendue facile à manier afin qu'ils l'emploient pour établir leur organisation politique et judiciaire. »

Bien qu'il considère l'histoire comme une branche importante de la philosophie, notre sociologue préfère cependant la religion qui garantit la vrai bonheur à la philosophie proprement dite.

La pensée d'Ibn Khaldoun qui précède celle des philosophes de l'histoire, n'a été reconnue en Europe qu'au début du XIX[e] siècle.

CONCLUSION

Nous avons essayé au cours de cet ouvrage, dont l'étendue est limitée, de mettre en lumière le fond essentiel de la pensée arabe dans ses fluctuations à travers les siècles, tant dans son caractère originel de finesse et de noblesse que dans son apogée intellectuel. Nous nous sommes étendus sur les tendances des sectes dissidentes, armées des idées philosophiques qui provenaient des doctrines grecques, juives, persanes, chaldéennes par l'intermédiaire des peuples conquis par les Arabes, en vue d'un examen rationnel de l'islamisme dans son rapport avec la structure métaphysique du monde suprasensible. Nous n'avons pas hésité à insister également sur les philosophes musulmans, libérés de fanatisme, qui, conjointement avec les philosophes juifs, ont beaucoup contribué à l'avancement intellectuel de l'Europe médiévale, plongée dans l'ignorance. Nous nous permettons de dire que le lecteur quelque peu étranger au monde arabe qui s'agite de nos jours peut maintenant avoir des notions précises sur ce monde qui a eu une haute culture scientifique et philosophique, mais qui, à partir de son apogée avec Averroès, s'est confiné dans une inertie d'indifférence et d'ignorance particulière, exception faite de quelques hommes de valeur qui ont surgi çà et là, tels qu'Ibn Khaldoun.

Au XIVe siècle, on peut encore s'arrêter dans cet Occident musulman « qui brille alors de ses dernières lueurs », et jeter un coup d'œil sur quelques pages d'Ash-Shâtibi, qui recommande de préférence la lecture instructive des livres anciens à celle des modernes. Son contemporain, le grand Ibn Khaldoun, philosophe de l'histoire ou sociologue, a bien vu la décadence intellectuelle du monde musulman de son temps. Son *Muqqaddima* porte un témoignage accusateur contre la dégradation culturelle qui affectait les pays de l'Afrique du Nord. Ce n'est que dans la deuxième moitié du XIXe siècle « que le mouvement de réforme prend coexistence dans les pays musulmans ».

Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons dit ailleurs, le monde arabe peut se réveiller de sa torpeur, si sa politique est animée d'un esprit large et humain et n'est pas dirigée par certains féodaux qui sont peu sensibles au bonheur de leurs concitoyens. Au lieu de la haine qu'ils prêchent à l'égard de certains peuples, et en particulier à l'égard d'Israël, dont ils sont proches du point de vue du monothéisme austère, conçu par le patriarche Abraham, père d'Ismaël et d'Isaac, ils devraient tendre la main à Israël, élément dynamique et essentiellement démocratique, qui pourrait contribuer à leur bien être et à leur évolution vers le progrès qui peut de nouveau renaître en Orient, cet antique berceau de la civilisation.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

ARNALDEZ (R.), La pensée religieuse d'Averroès, in *Studia Islamica*, Paris, 1956.

BADAWI (A.), L'humanisme dans la pensée arabe, in *Studia Islamica*, 1956.

BRUNSCHVIG (R.), VON GRUNEBAUM et autres, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957.

CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam.*

CORBIN (H.), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi. Paris*, 1958.

IBN KHALDOUN, *Les prolégomènes*, tr. fr., Paris, 1863-1868.

GARDET (L.), *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.

GARDET et AWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.

GAUTHIER (L.), *Introduction à la philosophie musulmane*, Paris, 1923.
— *Ibn Rochd*, Paris, 1948.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES (M.), *Mahomet*, Paris, 1957.

GOICHON (A.-M.), *La philosophie d'Avicenne*, Paris, 1951.

GOLDZHIER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1920.

GRUNEBAUM (von), *L'Islam médiéval*, trad. fr., Paris, 1962.

LE CHATELIER, *L'Islam au XIXe siècle*, Paris, 1888.

MASSIGNON (L.), *La passion d'Al Hosseyn ibn Mansour Al Hallaj*, 2 vol., Paris, 1922.

MUNK (S.), *Mélange de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857-1859.

NADER (A.N.), *Le système philosophique des Muʿtazila*, Beyrouth, 1956.

PINES (S.), *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.

QUADRI (G.), *La philosophie arabe de l'Europe médiévale*, tr. fr., Paris, 1947.

RENAN (E.), Mahomet et l'origine de l'islamisme, in *Rev. des Deux Mondes*, Paris, 1851.
— *Averroès et l'averroisme*, 3e éd., Paris, 1866.
— *L'islamisme et la science* (Conférence à la Sorbonne), 1883.

SACY (S. de), *Exposition de la religion des Druses*, Paris, 1938.

SMITH (Robertson), *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, 1907.

SÉROUYA (H.), *Le mysticisme* (chap. « Le mysticisme islamique », Paris, 1956.
— Les Arabes et l'Etat d'Israël, in *La Table Ronde*, Paris, 1958.

TRITTON (A. S.), *Muslim Theology*, Londres, 1947.

WALZER (R.), New studies on Al Kindi, in *Oriens*, Leiden, 1957.

Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., Paris, 1954 et suiv.

Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1953.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avertissement 5

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE ET SECTES

Chapitre Premier. — **L'âme arabe** 7

— II. — **La religion musulmane** 30

— III. — **Sectes philosophiques** 57

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHES ARABES

Chapitre IV. — **Vies et doctrines des plus célèbres philosophes musulmans** 81

I. Al-Kindi, 84. — II. Al-Farabi, 88. — III. Avicenne, 93. — IV. Abù l-Barakat, 99. — V. Al-Gazali, 104. — VI. Ibn Badja, 109. — VII. Ibn Tofaïl, 110. — VIII. Averroès, 111. — IX. Ibn Khaldoun, 121.

Conclusion 125

Bibliographie sommaire 127

1962. — Imprimerie des Presses Universitaires de France — Vendôme (France)

ÉDIT. N° 27 006 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 17 337

B741.S49
Sérouya, Henri

La pensée arabe

Que sais-je?

Collection dirigée par Paul Angoulvent

Derniers titres parus

975. **Les industries de la soierie** (J. Vaschalde).
976. **La grippe** (G. H. Werner).
977. **L'industrie de la pierre et du marbre** (R. Lambertie).
978. **La musicologie** (A. Machabey)
979. **La Perse antique** (Chr. et J. Palou).
980. **Les industries du savon et des détergents** (E. Mayolle).
981. **Les courses de chevaux** (P. Arnoult).
982. **La chirurgie esthétique et plastique** (P.-Fr. Grigaut).
983. **La pollution des eaux** (R. Colas).
984. **La syntaxe du français** (P. Guiraud).
985. **Les jeux de casino** (A. Neurrisse).
986. **La Révolution russe** (Fr.-X. Coquin).
987. **L'aménagement du territoire** (Cl. Delmas).
988. **La prévention des naissances** (A. Sauvy).
989. **La cellule vivante** (H. Firket).
990. **Les reptiles** (J. Guibé).
991. **Les grandes marques** (A. Pillet).
992. **Histoire du Béarn** (P. Tucoo-Chala).
993. **Les attitudes politiques** (J. Meynaud et A. Lancelot).
994. **L'obésité** (J. Decourt et M. Périn).
995. **Les Pyrénées** (G. Viers).
996. **Le droit pénal** (J. Larguier).
997. **Le chant** (R. Husson).
998. **Les Lieux saints** (B. Collin).
999. **Prostitution et proxénétisme** (J.-G. Mancini).
1000. **L'information** (F. Terrou).
1001. **Les intellectuels** (L. Bodin).
1002. **La Monarchie de Juillet** (Ph. Vigier).
1003. **Les textiles chimiques** (H. Agulhon).
1004. **L'administration** (B. Gournay).
1005. **Les nouveaux corps simples** (Cl. Duval).
1006. **L'opérette** (J. Bruyr).
1007. **L'économie de l'Italie** (Fr. Gay et P. Wagret).
1008. **L'économie des industries chimiques** (M. Lagache).
1009. **Histoire de Chypre** (A. Emilianidès).
1010. **Les oligoéléments** (A. Goudot et D. Bertrand).
1011. **Le droit aérien** (L. Cartou).
1012. **Les oiseaux** (J. Berlioz).
1013. **Les grandes dates de l'Antiquité** (J. Delorme).
1014. **Le Comité de Salut public** (M. Bouloiseau).
1015. **La Nigeria** (H. Laroche).
1016. **Les guerres de religion** (G. Livet).
1017. **L'énergie thermonucléaire** (Cl. Etiévant).
1018. **Histoire de la Crète** (J. Tulard)
1019. **Les pensions militaires** (R. Salomon).
1020. **Histoire du Roussillon** (M. Durliat).
1021. **Le IVe Plan français** (F. Perroux).
1022. **L'industrie hôtelière** (M. Gautier).
1023. **L'anthropologie physique** (P. Morel).
1024. **Technique de la cuisine** (Fr. Léry).
1025. **L'Arabie séoudite** (F.-J. Tomiche).
1026. **Sociologie de la radio-télévision** (J. Cazeneuve).
1027. **Température et floraison** (Cl.-Ch. Mathon et M. Stroun).
1028. **La civilisation hellénistique** (P. Petit).
1029. **Hegel et l'hégélianisme** (R. Serreau).
1030. **La gravimétrie** (J. Goguel).

ÉDIT.
27 006

1962-4 – Imp. des Presses Universitaires de France, Vendôme (France)

IMPRIMÉ EN FRANCE